علي حرب

لعبة المعنى

فصول في نقد الإنسان





علي حرب

- كاتب وفيلسوف لبناني.

له حضوره في المشهد الثقافي العربي، عبر قراءاته النقدية وأعماله العديدة التي أسهمت، على سبيل التجديد والإضافة، سواء في منهج التفكير وعناوين الكتابة أو في شبكات الفهم وأدوات المعرفة.

من مؤلفاته:

- التأويل والحقيقة، 2007.
- نقد النص، 2008.
- خطاب الهوية، سيرة فكرية، 2008.
- أوهام النخبة، أو نقد المثقف، 2008.
- حديث النهايات، 2008.
- هكذا أقرأ، 2010.
- المصالح والمصائر، 2010.

لعبة المعنى

فصول في نقدِ الإنسان

علي حرب

الكتاب: **لعبة المعنى**

فصول في نقد الإنسان

تأليف: **عَلي حَرب**

التصنيف: **تأملات فلسفية**

الناشر: **دار مدارك للنشر**

الطبعة الأولى: نوفمبر (تشرين الثاني) 2012

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN 978-9948-425-34-2

صورة الغلاف: تفصيل من منحوتة «الانسان الذي يمشي» للفنان الفرنسي البرتو جيوكوماتي.

طبعت في مطابع المتحدة للطباعة والنشر United Printing & Publishing



www.mdrek.com - read@mdrek.com

مجمع الذهب والألماس، شارع الشيخ زايد، بناية رقم 3، مكتب رقم 3226، دبي - الإمارات العربية المتحدة

Gold and Diamond park, Sheikh Zayed Road, Bldg 3 Office 3226, Dubai - United Arab Emirates

P.O.Box: 333577, Dubai - UAE. Tel: +971 4 380 4774 Fax: +971 4 380 5977

علي حرب

لعبة المعنى

فصول في نقدِ الإنسان

المحتويات

مقدمة الطبعة الثانية

الإنسان هو المشكلة

مع صدور الطبعة الجديدة من هذا الكتاب، أجدني لا أتخلّى عن الموقف النقدي الذي وقف وراء فصوله ومقالاته، أعني «نقد الإنسان»، فيما يتعدى اختلاف الثقافات أو اصطراع العقائد والإيديولوجيات أو تصادم السياسات والاستراتيجيات.

هذه المهمة النقدية تبدو، اليوم، ملحّة أكثر من أي يوم مضى، إن في ضوء التحولات والتحديات، أو على وقع الاخفاقات والانهيارات، في غير مجال وعلى غير صعيد.

لنحسن قراءة المجريات: ثمة داء مثلث يفتك بالمجتمعات البشرية وبالبيئة الحيوية: الأول هو **الكارثة** من حيث العلاقة مع **الطبيعة** وكائناتها وثرواتها، كما يترجم ذلك تصحراً وتلوثاً، أو تبديداً وانقراضاً؛ الثاني هو **العدمية** من حيث العلاقة مع المعنى، والإنسان مدين للمعنى، لأن من ينتهك المبادىء ويدمّر القيم هم دعاتها وحراسها؛ الثالث هو البربرية، من حيث العلاقة بين النظراء،

كما يشهد ازدياد العنف كماً ونوعاً على المسرح العالمي، بعد كل هذه العهود من الإرشاد الديني والتنوير الفلسفي والتعليم الخلقي.

هذا ما يفسّر لنا كيف أن الإنسان كفاعل بشري، يفاجأ ويصدم بنتائج أعماله وصنائعه، كما تشهد المآلات البائسة للشعارات أو النهايات الكارثية للمشاريع أو العودات المرعبة للماضي. مما يعني أننا ننتهك ما ندعو إليه، ونتواطأ مع من نعلن الحرب عليه، بقدر ما ننخرط في لعبة ترتد علينا وتتجاوزنا باستمرار. وهكذا فالإنسان هو المشكلة، إذا شئنا تناول المسائل على صعيدها الوجودي وبلغتها المفهومية.

والمخرج من هذا المأزق يتعدى ترداد الكلام على الإنسان وحقوقه، بقدر ما يحتاج إلى كسر المركزية البشرية والنرجسية الثقافية والأحادية الفكرية؛ تماماً كما أن المعالجات تحتاج إلى خفض السقف الرمزي من المتعاليات والمطلقات، والتخلي عن لغة القداسة والعظمة والبطولة وسواها من المفردات التي تصنع ما نشكو منه أو ما ندعي مقاومته.

وذلك يقتضي ممارسة التقى والتواضع، بحيث نعترف بأننا أدنى شأناً مما ندعي من حيث علاقتنا بالقيم الحقيقة والعدالة والحرية، للاشتغال بمفردات النسبي والمتعدد والمركب والمتحول والعابر... من غير ذلك نخرب المعنى الذين ندين به، ونهدد مصائرنا، فيما ندعي الدفاع عن حقوقنا ومصالحنا.

مقدمة

إعادة تعريف

أفضل من أفضلهم صخرةٌ

لا تظلم الناس ولا تكذب

أبو العلاء المعري

هذه المقالات المتفرقة هي عبارة عن آراء وأقوال سعيتُ إلى عرضها وبسطها، أو هي حُدوسٌ والتماعات أردتُ شرحها وإيضاحها، أو هي أذواق ومواجيد رأيت أن أفضي بها وأدوّنها. إنها أفكار من وحي المعاناة وثمرة التأمل، معاناة التجارب الصاخبة والمريرة التي نصنعها ونتشكّل في أتونها، وتأمّل الأحوال التي نشهدها والأوضاع التي صِرْنا إليها. ولذا، فهي تتناول أحداثاً ومواقفَ وممارساتٍ راهنة، وتعالج مسائل هي مدار الكلام الدائر الآن، وتتأمل في قضايا هي محور الخطابات التي تتكوّن وتنتظم وتنتشر. فهي إذن تأملات. والتأمّل الحقيقي هو إعمال العقل، وزبدة الفكر، وخلاصة النظر؛ إذ بالتأمّل يرجع العاقل إلى عقله، ويرتّد المفكّر على فكره، ويُدقّق

الناظر في نظره، ليتروّى فيما خبِره وعرفه، وينظر فيما صنعه وأنجزه، ويفكر فيما رآه واعتقده؛ فيفحص، مِن ثَمَّ، عن أصول الأشياء ومبادىء الكائنات، وينتقد البديهيات والمُسلّمات، ويعيد النظر في المصطلحات والمفهومات؛ وبذلك يتأول معنى الوجود تأولاً جديداً، ويعقل ما لم يكن ممكناً عقله، ويرى إلى ذاته على نحو مغاير، أي يعيد تعريف الأشياء ويتعرّف، في الوقت نفسه، إلى ذاته من جديد.

وفي ظني أن المأساة التي نعاني، والمأزق الذي نُجابه، والكوارث التي نحصد، إنما تحملنا على إعادة التعريف بالأشياء، كل الأشياء. وإعادة التعريف بالأشياء تتطلب، أول ما تتطلّب، إعادة التعريف بالإنسان نفسه. ذلك أن معرفة الإنسان بالعالم هي صورة عن معرفته بنفسه، وأن قراءته للأشياء لا تنفك عن قراءته لذاته. ومن هنا يلاحظ قارىء هذه المقالات أنها تتركز، في المقام الأول، على تأمل الوضع الإنساني، وتنحو، بالدرجة الأولى، إلى نقد الإنسان، أي نقد المنزع التشبيهي، والميل الإناسي، والنرجسية الإنسانية. ولا يتم التأمل، فيما نشهده ونعانيه، في الفراغ، وإنما يتوسط كل ما يمارسه الإنسان ويصنعه، وينطلق من آثاره وشواهده، ويرجع إلى مؤسساته وأبنيته؛ نعني لغته ورموزه، ومصطلحاته ومفهوماته، وتصوراته ومعتقداته، وطقوسه وخرافاته، وأهواءه ولعبه، وقواه واستراتيجياته. فهذه تشكل، جميعها، وجوهاً ومجالات وأنشطة ينصب عليها عمل النقد والتحليل.

* * *

وأنا لا أَصدُرُ، في هذه المقالات، عن وجهة نظر معينة، ولا أدافع عن مذهب مخصوص؛ والأحرى بي القول إني لا أصدر عن وجهة نظر ضيقة، ولا أتبنّى منظومة عقائدية مقفلة؛ بل أحاول الإنفتاح على مختلف المذاهب الفكرية، والإفادة من كل المستجدات المعرفية. نعم إني أبدو ههنا متأثراً بالرؤية الصوفية للعالم. وبالفعل، فإن النص الصوفي يشكل مرجعاً أصلياً أرجع إليه، فأحاول قراءة الوقائع في ضوئه، كما أحاول، في الوقت نفسه، إعادة صياغة الموقف الصوفي وتجديده، ضمن شروطنا التاريخية الحديثة والمعاصرة، وفي ضوء الثورة المعرفية التي تشهدها علوم الإنسان على نحو خاص، في أيامنا هذه. ولا غرابة في الأمر؛ فالصوفية تُتَيح مثل ذلك الانفتاح والتجديد وتُمليهما. إذ هي تعني الانفتاح على كل حقيقة، والتمرئي مع كل الذوات، والإلتفات إلى ما لم يُلتَفَت إليه من أحوال الإنسان وأطواره، واستكشاف كل تجلّيات الكائن وآفاقه. هكذا، فأنا أحاول ههنا الابتعاد عن الطابع المدرسي، والتحرر من قيود النزعة الدوغمائية؛ فلا أقرر مذهباً، ولا أبَني نسقاً، ولا أتبنّى نظرية؛ بل إني أنزع في الغالب، منزعاً تشكيكياً، وأنحو منحىً تفكيكياً؛ مع ميل ظاهر إلى التشاؤم يتجلى في الحديث عن صَلَف الإنسان وغروره وزيفه، كما يتجلى أيضاً في إبراز الوجه الكارثي البلائي للوجود الإنساني، بل وجهه الفضائحي، إذا جازت العبارة. فالإنسان الذي خُلِق في أحسن تقويم، والذي كُرِّم وفُضِّل على سائر المخلوقات في وجه ما، إنما يبدو، في وجهه الآخر،

فضيحةَ الخَلْق، ويَمْثُل، على مسرح الوجود، كأحد أحقر الموجودات وأنذلها، وأكثرها خطراً على مصيره، وعلى مصير الكائنات التي تعيش معه والأشياء التي تحيط به.

* * *

قد يعترض معترضٌ: لِمَ الكتابة ما دمنا نتشاءم؟! وما جدوى التشكيك والتفكيك؟! وفي الردّ على ذلك نقول، فإنه، إن كانت هذه المقالات تشكل لوناً من ألوان الكتابة، فإن الكتابة لا تُحيل إلى شيء آخر سواها. فهي لا تستمد قيمتها من الموضوعات التي تُكتب بل من ذاتها. والكاتب، سواء أكان متشائماً أم متفائلاً، إنما يكتب ذاته، أي يُنبىء عن أحواله ويُفضح عن كينونته. وهو لا يُسْأَل عن السبب الذي يجعله يكتب ما يكتب، بل يُلْتفت إلى الكيفية التي يكتب بها ما يكتب؛ فإما أن تُسْتَحسن أو لا تستحسن. وأنا أكتب، بهذا المعنى، تشاؤمي وهواجسي. صحيح أن كتاباتي هي من قبيل النشاط الفلسفي؛ والعمل الفلسفي هو ذو طابع برهاني تصديقي؛ فإما أن يُسْتصوب أو لا يستصوب، يُقنِع او لا يُقنع. ولا شك أن لمقالاتي هذه منطقها الضمني، وحُججها الظاهرة. فأنا على ما أصرح، أنزع في أقوالي إلى النقد والتشكيك، وأنهج نهج أصحاب التفكيك. وهنا مثار الاعتراض. أما الشك، فإنه بداية العلم. ومن لا يشك لا يتيقّن، كما يستخلص من تجارب بعض المفكرين الذين انتهجوا الشك طريقاً إلى اليقين؛ بل يمكن القول إن الشك هو منتهى العلم كما يستفاد من التجربة السقراطية. وهنا

يتبدّى وجه المفارقة حقاً. فما فعله سقراط بغيره وقع فيه وانتهى إليه. لقد كان دأبه في منهجه التوليدي حمل محاوريه على التسليم بجهلهم وعجزهم عن معرفة الحقيقة. بيد أن سقراط قد وصل هو نفسه، في نهاية مطافه الفكري، إلى الإقرار بجهله. ولم يكن ذلك مجرد تواضع منه، بل هو إقرار بحقيقة كونه عجز عن إثبات الحقيقة. وهذه هي حقيقة الحقيقة. إنها أقل حقيقيةً مما يُظن. والمفكر كلما امتدت تجاربه واتسعت خبراته، شعر بالعجز عن الجزم في الأحكام وبتّ المسائل. ولعل العلم يبدأ من مُسلَّمة، من مجهول، وينتهي إلى نقطة فراغ، إلى التسليم بالعجز عن اكتناه أسرار الأشياء ومعرفة أصولها. فكأن الشيء يغيب بقدر ما يحضر، والموجودَ يُتناسى بقدر ما يُعرف. وكأن الفكر لا يتصور معنى لشيء إلا بطرد آخر، والحكمَ على أمر لا يستقيم إلا باستبعاد سواه.

هكذا، فنحن نقف ضد القطع والبتّ. أو أننا لا نقطع بَقَطَعِية أحكامنا، وإنما نميل دوماً إلى التساؤل والاعتراض والتشكيك، ونرى أن للحقيقة وجهها الآخر، وأن للمعنى اختلافه وتنازعه، وأن للأقوال تناقضاتها وفجواتها. ولهذا، فالتشكيك قد يؤول إلى التفكيك، تفكيك القيم والعقائد والهويات. وقد يقول قائل هنا: ألا يؤدي هذا المنحى في المعالجة إلى التحلّل من كل رأي ومعتقد، وإلى الإنخلاع من كل صفة وهوية، أي إلى التعطيل بحسب مصطلح علماء الكلام؟ وفي الجواب على ذلك نقول إن الرسوّ على معتقد جازم، والالتزام به على

نحو صارم، والدفاع عنه، والتعصب له، كل ذلك إنما مآله الاستبداد والطغيان، أي الفاشية والشمولية بحسب لغة العصر. إنه مسعىً ثمرته مَحْق إرادة الآخر وطمس هويته. وتاريخ العقائد يشهد على ذلك بصراعاته وحروبه وانقساماته. فالنموذج العقائدي يعمل على عسكرة الفكر، متخذاً من العقائد والمذاهب والنصوص متاريسَ لشنّ الحرب على الآخر، بالكلام، أو بالرصاص. فهو، إذ يعتقد بأنه يملك مفاتيح الحقيقة، فإنه يضع الآخر في مأزق الاختيار بين واحدٍ من أمرين: إما المماهاة التامة، أو الحرب. فلسان حاله إذن: إما أن يكون الآخر على صورتي ومذهبي، أو يُدان ويُنفى، ويُصفّى عند الاقتضاء. هذا هو منطق العقائد القائم على القبض على الحقيقة وحراستها، إنه منطق وَصْم واستبعادٍ وشقاق. وإذا كان الأمر كذلك، فإن المنحى التشكيكي/ التفكيكي، إنما هو سعي لمناهضة انغلاق الفكر وإمبريالية المعنى ومنطق المماهاة؛ وهو يناهض، بذلك، الاستبداد السياسي، والطغيان الجمعي، والإنضباط الفاشي، والنرجسية العقائدية. وباختصار، إنه مناهضة الحرب على الآخر، باسم العقائد والمذاهب والإيديولوجيات.

وفي الحقيقة إن البربرية المعاصرة التي يشهدها الإنسان الحالي تحرضنا، أكثر من أي يوم مضى، على التشكيك بآرائنا ومفاهيمنا، وعلى مراجعة طرائقنا ومناهجنا، وعلى تفكيك خطاباتنا ومؤسساتنا. وليس التفكيك عامل هدمٍ للمبادىء والقيم، أو تصديعٍ للهويات والذوات، كما يحسب البعض. بل الأحرى القول إن التفكيك

يستمد مشروعيته، اليوم، من انهيار القيم وضياع المعنى وخراب الروح، ويجد مبرره فيما يَعْتورِ الذات الإنسانية من التحلّل والتفكك. إنه قراءة في المأزق الذي يعاني منه نظام العالم اليوم، وفي الكوارث التي يتكشّف عنها سلوك الإنسان الحالي؛ وفي تشظّي الهويات وانشطار الوحدات وانفجار المجتمعات، خاصة في عالمنا العربي/ الإسلامي. والذين يخافون على تراثهم وهوياتهم ومصيرهم من عمل التفكيك، إما أنهم واهمون، أو مخادعون؛ إما أنهم يتعامون عن الإنهيار الحاصل ويدفنون رؤوسهم في الرمال، أو أنهم يمارسون الزيف والخداع، ويتستّرون على اغتيال القيم وانتهاك الحقوق وتخريب المعنى، من خلال منازعهم الاستبدادية ومشاريعهم الشمولية واستراتيجياتهم السلطوية.

وإذا كان الفكر الفلسفي قد نحا منذ أكثر من قرن إلى التنقيب والتفكيك، فما ذلك إلا نتيجة الانهيار وعلامة الخراب. إنه دليل على أن طريقتنا في التفكير ليست صحيحة، وأن نظرتنا إلى الأشياء خادعة، وأن المعايير التي نميّز بها بين المعقول وغير المعقول، أو بين الخير والشر، أو بين المشروع وغير المشروع، أو بين السَّوي والشاذ... هي معايير غير مطابقة، وإذن مزيفة. والتفكيك الذي يُمارَس اليوم إنما هو قراءة جديدة للأشياء نحاول، عبرها، إدراك الواقع بكل عناصره ومقوماته، وفهم الظاهرة بكل جوانبها وأبعادها، واكتناه الكائن بكل أنماطه وتجلياته؛ وذلك طمعاً بعقل أكثر انفتاحاً، وفكر أشد إصابةً،

ورؤية أكثر رحابةً، ومعنى أكثر اتّساعاً، وهوية أقل بساطةً وتطابقاً، وإذن أكثر تركيباً واختلافاً، أي وحدة أقل نفياً وتهميشاً وانشطاراً، وإذن أكثر تعدداً وتنوعاً وتكاملاً. وبكلام آخر إنها قراءة تلتفت إلى ما يستبعده الخطاب وينفيه النص ويحجبه القول، قراءة تقرأ كل ما يوجد في الوجود، بما في ذلك الممكن والمختلف والضد، واللامعقول واللامتوقع، وحتى الممتنع. وفي قراءة منفتحة كهذه، تتساوى القناعات، إذ يُرى إلى المعاني بوصفها تشكيلاتٍ خطابية مختلفة، وإلى العقائد بوصفها أشكالاً للحقيقة متقابلة، وإلى الثقافات بوصفها أنماطاً للوجود متعددة. والحق يتسع لكل الصور والمعاني. والوجود يتفتّق عن كل الأنماط والنماذج.

فإذن ليس التفكيك موت المعنى. وإنما هو بالأحرى قراءة في مأزق المعنى ومحنته، أي قراءة اللامعنى الذي آل إليه تصوّرنا للمعنى، وذلك من أجل لأمِّ المعنى من جديد وإعادة شكيله. ولا يكون ذلك إلا بتجاوز الحدود الموضوعة، والارتحال إلى ما وراء الظاهر، والالتفات إلى ما لم يُقل، وعَقْل ما لم يُعقل، والخروج على الهوية، والفناء عن الذات، من أجل التماهي مع كل الأشياء ومعانقة كل الذوات، وهذا مطلب صوفي في الأصل. فليس التصوف استقالة العقل إلا عند من يُسْدِل الستار على عقله؛ فهل نبحث في التصوف، الذي رَذَله عقلنا طويلاً، عن أسباب النجاة؟ سؤال يُطرح. ولعل هذه المقالات تشكل، إلى حدّ ما، إجابة على مثل هذا السؤال.

وعلى كل فالسؤال يحمل معه الجواب. فالصوفية تطل على التغيير الذي ينفتح عليه الفكر الآن. والواقع أن الإنسان يشعر اليوم، كما لم يشعر في أي يوم مضى، بضرورة تغيير عالمه، بتغيير النظرة إليه. وإذا كان ثمة أناس يتحدثون، اليوم، عن بناء نظام جديد للعالم، عن أفق كوني مغاير، فإن التغيير المقصود ينبغي أن يتعدّى المجالات السياسية والاجتماعية والوطنية والاستراتيجية، لكي يتم على مستوى الكرة الأرضية بأسرها، وفي المجال الحيوي، بل في كل مجالات ينفذ إليه الإنسان ويترك فيه أثره.

ولهذا فالمطلوب، اليوم، صوغ عقد جديد يتيح للإنسان إعادة بناء علاقته بذاته وبالطبيعة والبيئة. وبكلام آخر، ليس المطلوب الآن صوغ عقد اجتماعي، بل تأسيس «عقد طبيعي»، كما يقترح بعض المفكرين[1] الذين يتأملون في مصير الإنسان وفي مستقبل الأرض، انطلاقاً من المشكلات الخطيرة والآثار المرعبة التي يمكن أن تنشأ عن التقدم العلمي والتكنولوجي، نعني إمكان تلويث البيئة وإفناء الكائنات الحية.

لقد تقدم الإنسان، حقاً، تقدماً هائلاً على صعيد التقنيات والأدوات وفي مجال التصنيع والإنتاج، وحقق طفرةً في مجال المعلومات والبرمجة التي أخذت تطال مختلف وجوه الحياة. ولكنه ما

---

(1) أجدرهم بالذكر: إدغار موران، وميشال سرّ (serres) الذي ألف محاولة سماها «العقد الطبيعي»، وهانس جوناس الذي يهتم بتأسيس أخلاق جديدة تتناسب مع الحضارة التكنولوجية كما يبدو من كتابه: «المسؤولية بوصفها مبدأ».

يزال في طوره البدائي من حيث وعيه الكوني، ومن حيث مسؤوليته تجاه الأرض والطبيعة، من هنا فالمأمول بزوغ رؤية جديدة تتم، هذه المرة، من منظور بيئوي حيوي، وتتيح بناء علاقة بين الإنسان والطبيعة أكثر توازناً وائتلافاً وتكاملاً، نقصد رؤية يرى من خلالها الإنسان إلى نفسه بمنظار سواه، وخاصةً بمنظار الأرض التي يعيش عليها والكائنات التي تعيش معه والأوساط التي تحيط به. ولا شكّ أن مثل هذه الرؤية تقضي بأن يغير الإنسان طريقة تفكيره وأن يبدّل نظرته إلى ذاته وإلى غيره، فيتخلى عن الاعتقاد بأنه محور الكون وسيد المخلوقات ومالك الأرض، لكي يرى إلى نفسه بوصفه جزءاً من كل بشري/ حيوي/ بيئوي/ كوني، خليقٌ به أن يُسأل عنه ويؤتمن عليه.

أجل لا بدّ للكائن العاقل أن يكفّ عن اعتبار نفسه مالك الملك الذي يتصرف في ملكه كما يشاء. فإن مثل هذه الألوهة التي تعني التلاعب بمصير الأرض وما عليها وحولها، قد تُودي إلى تدمير المجال الحيوي وإلى انتحار البشرية وزوالها. ومبعث الخوف، إذا لم نقل الفزع، أن الإنسان بات يمتلك اليوم قدرةً هائلة على الفعل والتأثير تفوق، بما لا يُقاس، قدرته على التوقع والتقدير. من هنا جسامة المسؤولية الملقاة على عاتقه. حقاً إنها مسؤولية تنوء بحملها السماوات والأرض، وذلك بقدر ما هي مسؤولية عن الأرض والسماء.

وهذه المسؤولية تقتضي التواضع، تواضع الإنسان بتخليه عن نرجسيته وتألّهه، وانحيازه إلى الأشياء وإلى أمه الأرض التي هي مهده

وملجأه. وعلى قدر المسؤولية تكون نسبة التواضع، تماماً كما أن عِظَم المسؤولية هو بنسبة تعاظم القدرات والإمكانات.

فهل يتحمل الإنسان المسؤولية عن مستقبله؟ لا أحد يستطيع الجزم. فالإنسان هو كائن يمتاز بالحكمة والرويّة والتدبير. ولكنّ له وجهه الآخر. فهو إمكان للعقل كما هو إمكان للحمق والجنون. وهو إمكان للتقوى كما هو إمكان للفجور. فهل يتّقي الإنسان ويتدارك الإنفجار الأعظم الذي سيزلزل الأرض ويجعل عاليها سافلها؟ هل يتقي الكارثة الرهيبة التي لو حصلت لمحقت كل شيء؟ أظن بأنه لا أحد على يقين من الأمر.

(I)

مناهضة الإنسان

هذا الإنسان

ما زلنا، نحن بني الإنسان، أبعد ما يكون عن المعرفة بأنفسنا حق المعرفة. وبالرغم من أننا نرفع، منذ القدم، الشعار القائل: «على المرء أن يعرف نفسه»، فإن نظرتنا إلى أنفسنا لا تزال مثقلةً بالأوهام والشبهات، وتعريفنا لماهيّتنا ينطوي على قدر كبير من الخداع والغرور. وما يمثُل كإحدى مفارقاتنا أن إنسانيتنا ربما كانت العائق الأساسي الذي حال بينا وبين الوقوف على حقيقتنا. فمنذ فجر الوعي، مذ بدأنا رحلة التفكير، أقمنا تماثلاً بيننا وبين ملكتنا على الفهم والتمثل، خلعنا نظام أفكارنا على معظم الأشياء، تماهينا مع ابتكاراتنا الروحية. ومُذ بدأنا نتأمل ونتفلسف، أي مذ أتقَنَا لعبة التصورات، ساوَيْنا بين المفهوم والواقع، وبين العقل الموجود. أثبتنا ذاتنا بلا طول ولا عرض ولا عمق، أسّسنا وجودنا على عقيدة: أنا أفكر إذن أنا موجود.

وهكذا، منذ البداية، أي منذ انبجاس ذلك الإمكان الذي نمثّله نحن، خامَرَنا اعتقادٌ بأننا نمتاز عن سائر الموجودات وبأننا كائنات عُليا لها طبائعها الخاصة وفرادتها المميزة. ظننّا بأننا نتعالى على

قوانين المادة ونفلت من أَسْر المحسوس، تصورنا أن ما هو إنساني ليس بطبيعي وأن ما هو طبيعي ليس بإنساني، تخيّلنا أننا لا نوجد إلا بقدر ما نفكر أو ننطق أو نصنع.

لقد شُبِّه لنا بأننا جواهر معقولة، وبأن المُثُل العليا هي محركنا وملهمنا. دخل في وهمنا أننا على صورة الإله وأن بمقدورنا العُرُوج من عالم الشهادة إلى عالم الملكوت، صوّرت لنا كبرياؤنا أن وجودنا في هذه الحياة لم يكن سوى سقطة، بل هفوة، وأن أصل السوء هو هذا الجسد الذي نحمله، بل يحملنا، وهذه الطبيعة التي هي مهدنا ومرضعتنا. وعليه، فقد استبعدنا في تعريفنا لذواتنا الطينة التي جُبِلنا بها: أسقطنا الميول التي نندفع بها بل نتدافع بسببها، تجاهلنا الحاجات التي تسعى بنا والشهوات التي تسكننا، أقصينا، بسبب ما ننفرد به، كل ما يجمعنا مع المخلوقات الأخرى. لقد أسدلنا الستار على حقيقة كوننا من تراب، من حَمَأٍ وصلصال. على أننا كتلة من الأحاسيس والرغائب، فرع من شجرة الحياة، رُتبة بين الموجودات. لقد تناسينا أنّ قوانين الجسم تسري علينا وأننا ننمو ونتحلّل كنبتة، نتناسل ونتصرف كحيوان.

لقد ثارت ثائرتنا عندما أثبت أحدنا أن الأرض ليست مركز الكون، أحسسنا بالشتيمة عندما قيل لنا بأن الإنسان ليس سيّد المخلوقات ولا هو مُبتدىَ الحياة ومنتهاها، مع أننا، نحن الوحيدين، الذين نلوّث الطبيعة ونُفسِد في الأرض ونسفك الدماء. جُرحت كبرياؤنا وقامت قيامتنا عندما

تجرأ أحدنا الآخر على القول بأن القرد هو سَلَفُنا بل من أبناء عمومتنا، مع أن جماعة القِرَدة أقل عدوانية من جماعة الناس إن لم نقل أكثر مسالمة. وهكذا، فنحن نَنْفُر من أقرب الحيوانات إلينا وأكثرها شبهاً بنا كمن لا يريد الاعتراف بِنَسَبِهِ أو التعرّف على أصله، بينما نستحسن أوجه الشبه مع بعض الحيوانات الأخرى كالأسد والنمر والثعلب وحتى الثعبان لأنها تدغدغ نوازع العدوان والخبث في داخلنا. ولشدّ ما أحسسنا بالإهانة عندما بيَّن لنا أحد مَنْ شُغِفوا بِهَتْك أسرار النفس أننا لسنا ذوات أنفسنا ومالكي زمامنا، أننا لسنا مَنْ يتصرف ويتحدث، وإنما الغريزيّ والمكبوتُ هو ما يتصرف عبرنا ويتحدث من خلالنا. نحن إذاً أدْوَنُ وأحقرُ مما نظنّ ونحسب.

نعم يَنْدى جبيننا خجلاً عندما نكتشف بأن الميول الهدّامة تُعَشِّش في صدورنا وبأن رؤوسنا مُفخّخة بالنيات السيئة. ولكننا لا نعترف بأننا لسنا أخياراً وبَرَرَةً بالقدر الذي نظن، وبأن مصدر الغِواية ليس الشيطان بل كوننا نحسّ ونرغب، نحبّ ونكره، نطيع ونعصي. ونتعامى عن كوننا لا نرغب في الفضائل بقدر ما نرغب في الدنيا وأسبابها، ولا نروم التعاضد والتآلف بقدر ما نروم التغلّب والقهر، ولا نبغي المعاملة بالمِثْل بقدر ما نبغي التفوق والصدارة. فنحن من صنفٍ يستهويه المُلْك قبل الدعوة، ويستوطن الخَلْق لا الحق. نحن من نوع لا يتخلّى عن الدنيا إلا إذا وُعِد بالفردوس، ولا يزهد بالشيء إلا من فَرْط الرغبة فيه، نحن أساتذة الروح ولكنْ من فَرْط الجسد.

لذا، تبدو الصور المكوّنة عن ذواتنا أشبه بمحاولات للتنصّل من تواريخنا الغابرة السحيقة وللهرب من سِنينا الأولى. وكأن أصولنا وبداياتنا لا تمت إلينا بصلة. فنحن نتحدث باشمئزاز عن بدائيتنا أو عن بداوتنا فنصفها بالهمجية أو بالجاهلية مع أننا نكاد نغرق في البربرية من جديد. وتضحكنا طفولتنا مع أنّ أجمل الشعر هو ما يشبه لُعب الأطفال، ما يسترجع نوازع الطفولة وحالات البراءة الأولى، وهو ما يكشف عمّا انْثَلَم في طفولتنا. نعجب من تصرفات الأطفال مع أننا عندما نحب نعود كما لو كنّا أولاداً صغاراً نَحِنُّ إلى حضن أمهاتنا، نمجّد الرصانة ونحرص على المهابة، ومع أننا نودّ لو أن الحياة ليست إلا لهواً ولعباً. نهزأ من المجانين مع أن أبدع الروائع تعبّر عن نزوات دفينة وهوامات أصلية، نسخر من المرضى والمنحرفين وكلٌّ منا يحمل في جوفه مريضاً ومنحرفاً. نتفاخر بمنجزاتنا العقلية ونضرب صفحاً عما تخفيه من المتعارض واللامعقول. نتغزل بكتاباتنا وببياننا الساحر، والبيان ليس سوى رموز واستعارات، ليس إلا استعادة للجراح الخبيئة التي نعيش تحت وطأتها. نتحدث عن أسرار البلاغة ونكنّي بذلك عن أحاجي النفس. نَفُضُّ أسرار الكلمات ونكنّي بذلك عن افتضاض الرغبات. نُمارس لعبة الكلام أو المال أو الحرب كناية عن الأهواء الضائعة والأزمنة المفقودة. نستبعد منّا الحيوانَ والهمجيّ، والطفل والمجنون، والآخر والغريب، وهي الوجوه الأخرى لنا، هي ما كُنَّاه أو ما كان يمكن أن نكونه أو ما قد نكونه.

لقد أقمنا، إذن، فاصلاً، بل تعارضاً، بين الإنسان والحيوان، بين البدائي والمتحضر، بين العاقل والمجنون، بين الثقافة والطبيعة، ونحن بذلك، لا نفعل سوى أن نكبت أقوى المشاعر فينا، أن نطمس حقيقتنا وأن نحتال على طبيعتنا. فالعقل هو حقاً حيلة، وسيلة للمصانَعَة والمخاتلة، وأداة للمكايدة والمغالبة، وهكذا، فنحن نعرّف أنفسنا بأننا كائنات متمدنة: ناطقة أو عاقلة أو صانعة... وننسى بفعل زهونا وخيلائنا بأننا قتلة أيضاً، بل ننسى بأن بعض الغرائز المستهجنة والمرذولة لم تمّح آثارها منّا بعد. ننسى بأن أحدنا يحب أن يأكل لحم أخيه ولو ميْتاً. نتجاهل كوننا نرغب في محارمنا ولو على نحو دفين. أما غريزة القتل فما زالت مستحكمة فينا. فنحن نقتل ونعذب، نُمثّل في جسد الضحية ونقطعه إرباً إرباً. بل نحن نقرّ القتل ونجعله من جملة شرائعنا. نقتل بعد تفكير ورويّة، نتداول في فعل القتل ونتخذ قراراً مدروساً ومعلَّلاً بشأنه، نعلنه على الملأ، ونضفي الطابع المسرحي عليه. ليس فقط لأن في القِصاص حياة لأولي الألباب. بل أيضاً لأنه يطهّر النفوس من أدرانها. فلربما يردع العقاب ذا اللُّب وينهاه عن الإتيان بالمنكر، ولكن العقاب مطلوب للنفس لأنه ينفس عن الكرب ويهدِّىء المشاعر ويكفِّر عن الخطايا والسّيئات. فعندما نحكم بالموت على أحدنا فكأننا نقتل نوازع السوء فينا ونعمل على إراحة ضمائرنا. فالقتل هو إرضاءٌ لنزعاتنا العدوانية وإِعلاءٌ لها في آنٍ معاً. وإذن، فنحن نقتل لأننا عدوانيون وبغضّ النظر عن دوافع القتل وحيثياته

ومسوّغاته؛ وما ظُنَّ أنه صفة من صفات الحيوانية أو سِمة من سِمات التوحّش، لا يزال معضلتنا الكبرى، فها نحن بعد هذا التاريخ الطويل من التمدن والتحضر فريسة الصراعات والحروب. ها هو العنف ينتشر ويتعمّم على كوكبنا على نحو أشرس وأشدّ فتكاً وأكثر ضرراً. والفرق بيننا وبين أسلافنا من الحيوانات أو أجدادنا من البدائيين أننا نشرِّع للقتل ونبني من أجله أعتى المؤسسات ونكرّس له أعظم الجهود. الفرق في كوننا نفلسف الاعتداءات التي نقوم بها والحروب التي نشنّها. فالحيوان يعتدي ونحن نعتدي أيضاً. غير أننا ندرك معنى العداوة والحيوان لا يدركه كما تقول الفلاسفة. ونحن نتباهى بكوننا ندرك الكلّيات ونستخلص العامّ من الخاص ونجرّد الصور عن المواد ولواحقها. نعتقد بأننا نتجوهر من جراء التعقل ونقترب من المفارقة ونتماهى مع الآلهة. ولكن هذه الميزة الصورية والإلهية، هذه القدرة على تمثل الموضوعات وقول الأشياء، هذه المسافة بين الموضوع المُتّصوّر وإمكان تصوره، بين العقل وما يُعقل، والتي بسببها نتحدث عن الإنسان، ربما كانت أيضاً السبب في أن نتوه عن الموضوع الذي هو نحن، في أن يحتجب الأصل الذي نحن صُنوه وتكراره، في أن نتجاهل ما نتعالى عليه. ذلك أن هذه الميزة العجيبة التي أعمل الفلاسفة فكرهم في حَدّها والوقوف على كُنهِها ماهية فارغة وطبيعة شكلية، أي كائن مُنتزعٌ من تربته وجذوره، من لحمه ودمه. فالإنسان يحيا ويرغب، يعمل ويتبادل، يتكلم ويرمز. ولما حاول هذا الإنسان

أن يطبّق على نفسه ما طبّقه على الكائنات والأشياء، أي أن يتصور قوانين رغباته وشكل اجتماعه وقواعد عمله ولُعِب ألفاظه ورموزه، لم يكد يعثر على نفسه. فالإعلان عن موت الله يحمل معه موت الإنسان نفسه، كما يلاحظ بعض من نظروا في علم الإنسان في زمننا (ميشال فوكو). وكأن المسألة أن نكون آلهة أو لا نكون أبداً. وهكذا مُذْ عكف الإنسان حديثاً، على أن يدرس نفسه، على أن يجعل منها موضوعاً من موضوعات العلم، أي شيئاً كباقي الأشياء، لم يجد إلاّ ما يشبه الجسم أو الحيوان أو المجنون أو الطفل أو البدائي.. فوراء الوعي بالرغبات يتكشف اللاوعي والعَماء... ووراء الاجتماع والتبادل والروابط تختفي نوازع التسلط والعداء. وخلف هذا التاريخ المديد من التحضر والتمدن يطلّ سلفُنا الأول بعُرْيه.. فهل كلما بحثنا عن الإنسان أفلت منّا؟ هل ثمة استحالة في أن نكون ذاتاً وموضوعاً معاً؟ هل يستعصي على التصور ما به تُتصوَّر الكائنات والأشياء؟ أليس غريباً حقاً أن علوم الإنسان لم تكتمل إلا على حساب الإنسان، أي على جثته؟

ليس هذا الكلام دعوة إلى اليأس، بل دعوة إلى أن نكون أكثر تواضعاً وأقل نرجسية؟

شرّ الطبيعة

لا تزال الحروب معضلتنا الكبرى. فهل كتبت علينا العداوة والبغضاء؟ هل العنف قدرنا؟ وهل في كينونتنا أن نحترب ونقتتل؟

في الجواب لا مناص من الاعتراف بأننا من الصنف العدواني. فنحن نرغب في القتل ونمارسه. ونريد الحرب ونعمل من أجلها. نحن نعتدي بعضنا على البعض ونرهب بعضنا البعض. وبدلاً من التعامي عن هذا الواقع (واقع كوننا عدوانيين) والنظر إليه مداورة، علينا التسليم به وبذل ما في الوسع لفهمه وتدبره. فالحكمة علمت الإنسان منذ القدم أن الوسيلة الفضلى للسيطرة على الأشياء هي العلم بها، أي معرفة قوانينها واكتناه طبائعها.

ومعرفتنا بطبيعة العدوان تبدو جد متواضعة، على ما يعترف به الجهابذة من العلماء. ولن يمنعنا ذلك من النظر في المسألة. والأرجح، إن لم نقل الأصوب، أن العنف ليس أمراً طارئاً على الطبيعة البشرية ولا هو وارد عليها من خارج. فالإنسان لا يبغي المسالمة بطبعه كما يعتقد أصحاب المدن الفاضلة. بل هو على العكس يروم المدافعة والمغالبة. فالمغالبة هي في الطبع. والعدوان صفة متأصلة في سلوك

الإنسان بما هو نوع. العدوان في طباعنا والظلم من شيمنا والسوء ما تأمر به نفوسنا، وليس أي قوة شيطانية أخرى. وأسطورة اقتتال الشقيقين ـ العدوين هابيل وقابيل تنطوي على مغزى كبير. فهي تدل على أن العدوان ابتدأ مع بداية الإنسان، وعلى أن البشر ما إنْ يجتمعوا حتى يتفرقوا وما إنْ يتحابوا حتى يتباغضوا. ولعلّ الآية القرآنية التي تتحدث عن السقوط تلقي ضوءاً كاشفاً على تاريخ العدوان. ﴿وقلنا اهبطوا بعضُكم لبعض عدوّ﴾ 1/36. فقد كان جزاء الإنسان من جراء المعصية هبوطه الأرض حيث ستنتشر البغضاء بين ذريته ويستحكم العداء بين بنيه. وهكذا فالعنف ملازم للبشر منذ وجودهم على الأرض، أي منذ تكوّن بينهم اجتماع. وإذن، فالاجتماع ينطوي بذاته على إمكان التنازع والانشقاق. فالناس، بما هم جماعات، يميلون إلى العدوان ويطمعون في التغلب والقهر. وعليه، ليس العداء سلوكاً طارئاً أملته وضعية عابرة ولا هو منعكس شرطي أو مجرد ردود فعل على مثيرات من خارج. وإنما هو أصل لسلوكنا إن لم نقل الأصل. وإلا كيف أمكن أن يستمر على امتداد مسيرة نشوء الإنسان وارتقائه. بل إن تاريخ العنف الذي نمارسه لا ينفصل عن تاريخ النوع الذي هو نحن. فكأنّ العداء ضرورة للنوع وللفرد على السواء كما تذهب إلى ذلك طائفة من علماء السلوك. فهو ضرورة للنوع يدافع به عن بقائه تجاه الأنواع الأخرى. إذ لما كان الحيوان مطبوعاً على العدوان، فقد أعطي الإنسان أيضاً ما يدفع به أذى الحيوانات العجماء حتى لا يهلك ويبطل

نوعه، وإن اختلفت الوسيلة عند كل منهما، إذ الحيوان يدافع بواسطة الجوارح الطبيعية، أما الإنسان، فبواسطة الآلات التي يصنعها بتشغيل اليد والفكر.

وهو أيضاً ضرورة للفرد، على خلاف ما يظن، في حلبة تنافسه مع نظرائه من أجل الحصول على الخيرات كالغذاء والنساء والسلامة والكرامة وما أشبه. ذلك أن هذه الخيرات لا تكتسب وتحفظ وتزاد من طريق المبادلة والمعاملة أو من طريق المكايدة والمخاتلة فقط. بل هي محتاجة أيضاً، ليفوز بها الفرد، إلى قدر من المدافعة والمغالبة. حتى أن المغالبة أسبق من المبادلة والمكايدة. فالإنسان، بما هو نوع حيواني، استخدم العدوان قبل ان يستخدم العقل والروية، وقبل أن يلجأ إلى الخبث والحيلة، وقبل أن يضطر إلى المصالحة وصك العهود والمواثيق. بل إن المغالبة كانت ضرورية للنوع في أطواره الأولى، حيث كان الناس يعيشون جماعات صغيرة وقبائل متفرقة. فقد عمل التنافس، على الأقل في البدء، لفائدة الجنس البشري من حيث كونه ساهم، لدى الإنسان، في اصطفاء الأفضل والأقوى من الصفات، وفي تأمين الحماية لصغاره، وفي توزيع متناسب للمساكن والمواطن، وفي حفظ المهابة وفرض النظام لصالح المجموع، وفي المنافحة عن المبادىء والعقائد كما في أطوار متأخرة. وهذه الصفة، أي العدوان، تم انتقاؤها وحفظها في سياق التطور بقدر ما كانت تجلب منفعة وتدفع أذى، إذن ليس العدوان شراً كله، كما قد يتبادر. بل كان ذا

جدوى ونفع لبني الإنسان. فكان له بين النظراء دور أساسي في حياة النوع بوصفه وسيلة للبقاء والحماية وآلة للانتقاء والارتقاء، وحتى أداة للانتظام والتراتب.

لا شك أن العدوان يخلق التباعد ويعمق الشقّة ويزرع الحقد والضغينة بين الناس، فيسهم في تمزيق الرباط الجامع لهم والذي هو الإنسانية ويجرّ الويلات والكوارث، وقد يؤدي إلى تدمير الحياة نفسها، ما ليس وما لم يَعُدّ بمستبعد. ولكنه «الشر» الطبيعي الذي لا بدّ منه، بقدر ما ساهم في حفظ وتنظيم الغرائز الضرورية للدفاع عن الحياة وحمايتها. فالإنسان محتاج مع الصداقة والمحبة إلى قدر من القوة والمهابة لإقامة التوازن بينه وبين نظرائه. وهذا هو معنى: «إذا لم تكن ذئباً أكلتك الذئاب». بل إن العدوان يدخل في صلب ميول الإنسان ويشكل أحد الاندفاعات الأصلية للحياة، إن لم نقل يخالط أهم الاندفاعات وبشكل أصل أنبل الصلات. فالحب والعداء نقيضان لا ينفصلان. إنهما وجهان لكينونة واحدة أي تجليان لإرادة البقاء ومظهران لاندفاعة الحياة. وإذا كان الحب، بما هو رغبة قصوى في الآخر، يطلب في المنتهى الفناء في الآخر أو إفنائه (عبر الرغبة في تمثله وفي أن يضم المحب والمحبوب جسد واحد)، أي يطلب الموت، فإن العداء أو الكره، بما هو إلغاء للآخر في حده الأقصى، قد يعبر في حقيقته عن الحاجة المفرطة إلى أن نكون محبوبين، أي إلى محبة الآخر. وكما أن الحب حل صائب للعداء، فإن العداء قد يكون بحثاً

فاشلاً عن الصداقة والمحبة. إذن فالعداء صفة أصيلة فينا. بل كان الصفة الطاغية على سلوكنا في العصور الغابرة وقبل انبثاق الثقافة وترسخها. فماذا عن الثقافة؟ هل هي طفرة نحو الأحسن في مسيرة النوع أم غلاف للطبيعة؟ هل هي مبدأ متعالٍ على الطبيعة يضبطها ويروضها أم مجرد أداة لها وامتداد؟

الثقافة والتحريم

لقد شكلت الثقافة، بما هي ارتقاءٌ عن الطبيعة، بديلاً للسلوك العدواني ومحاولة لاستبعاده، إن لم نقل لإزالته. وكانت تعني منذ انبثاقها أن إمكاناً جديداً فُتح أمام بني الإنسان. إمكان أن يضعوا حدّاً للتغالب والتهارج، فيرتبطون ويأتلفون وتكون لهم قواعد يُتفق عليها أو مبادىء ينطلقون منها، كالمعاملة والمبادلة والصداقة والمحبة. ذلك أن الإنسان، وإن كان يرى في نظيره، بما هو فرد، الآخر والمختلف، فيقف منه موقف العداء أو الكره، فإنه يرى فيه أيضاً وخاصة بما هما يدخلان تحت نوع واحد، الشبيه والمِثْل، فيألفه ويترتبط به. فالإنسانية هي الرباط الذي لأجله أو بسببه يجتمع الناس ويتسالمون. وكل شبيهٍ يستدعي شبيهه، وكل مِثْلٍ يسكن إلى مِثْله.

وهكذا، إذا كان بإمكان البشر أن يتنافروا ويتعادَوْا، فبإمكانهم أن يرتبطوا ويتحابّوا. وإذا كان العداء قد عمل في البداية لمصلحة النوع البشري حسبما يذهب إليه أصحاب التطور، فإن الارتباط فُرض أيضاً في اللحظة التي أصبحت فيها الحاجة ماسة إلى التعاون بين النُّظراء لتأدية مهام يمليها الحفاظ على النوع. فالمتوحّد لا يمكنه أن

يقوم بكل ما يحتاج إليه من دون مؤازرة غيره ومعاونته له. والتعاون لا يستقيم من دون وازع يضع حدّاً للهرج المؤذن بهلاك البشر. والوازع ينبني على العصبية. والعصبية انتساب ونَعْرة، أي رابطة وصلة. ولربما تحولت النزعات العدوانية ذاتها في طور من أطوار ارتقاء الجنس البشري إلى روابط صداقة وتحالف أو إلى صلات مودة ومحبة، وإن كنا لا نزال نجهل شروط هذا التحول وآليته. فالعداء والمحبة مرتبطان كارتباط السيد والعبد، لاحتياج كل منهما إلى الآخر. فالواحد إمّا أن يقهر الآخر أو يتماهى معه. وفي كل قهر قدر من المماهاة، وفي كل مماهاة قدر من القهر.

ومهما يكن، فإن تكوّن هذه الصلات وتلك الروابط قد مهّد السبيل لظهور عالم الثقافة. والثقافة بديل للعدوان بما هو سلوك يمليه الطبع. ولا يعني ذلك إمكان استئصال العنف بالكلية. ذلك أن الثقافة لا يمكنها اجتثاث الطبيعة. بل هي تقوم بتدجينها وترويضها. إنها تقويم للطبيعة تماماً كما أن تثقيف السيف هو تسويته، أي تأديب وتطبيع. لذا، تبدو مسيرة التمدن بمثابة محاولات مستمرة لتنظيم السلوك العدواني وتقنينه وإعادة توجيهه لمصلحة الإنسان ومنفعته. فالتمدن هو اقتصاد في العنف، تماماً كما أن السلوك السويّ هو اقتصاد في الميول والرغبات، والمجتمعات لا تكفّ عن ممارسة العنف مهما تباينت وظائفه وأهدافه بين حضارة وأخرى، أو بين طورٍ وآخر. وما الأنماط الثقافية المتعدّدة سوى صيغ مختلفة لحل مسألة العنف

وطرق متباينة للسيطرة على النزات العدوانية.

فالعنف البدائي والذي لا تزال آثاره تَسِمُ بعض نزاعاتنا وحروبنا كان يرمي إلى محافظة الجماعات البدائية على استقلالها وتمايزها، أي على هويتها للحؤول دون قيام سلطان الدولة الكلّي. والتوحش هو ضرب من العلاقات السياسية هدفه أن لا يكون ارتهان وخضوع بين البشر بعضهم لبعض. إنه في أصله عدم انقياد الواحد للآخر. وفي المجتمعات الدينية اتخذ العنف طابعاً رمزياً. فالغيب، بما هو مرجع البشر، يشكل سلطة رمزية ولكن محيّدة. فإذا لم يكن بالإمكان أن يغلب الواحد الآخر ليحكمه، فبالإمكان أن يحكمه بواسطة الشرائع الدينية. وفي هذه الحالة يُمارس إلى جانب العنف المادي ضرب من العنف الرمزي المتمثل في الوعيد المنتظر في اليوم الآخر. فالشريعة هي هنا الحدّ المانع للاقتتال. والعقاب المفروض، وإن كان جسدياً، لا يستمد شرعيته من أحد من الناس بل من النص المقدس. فالحكم السلطاني يستند هنا إلى شرع ديني. والأصل هو الخشية والتقوى من ارتكاب المعصية أو الوقوع في الإثم، لا القهر والغلبة. وفي المجتمعات التي تسودها الشرائع المدنية، فإن الدولة، بما هي قوة قاهرة وسلطة فعلية يهابها الجميع ويخضعون لها، هي الكفيلة بوضع حدّ للاقتتال والحروب. وفي هذه الحالة، يَتَمَأْسَسُ العنف ويكتسب مشروعته في مواجهة أي عنف مضاد من قبل الأفراد أو الجماعات: فالدولة، بما هي مؤسسة عامة وسلطة مهابة، وحدها تملك الحق والقدرة في ممارسة

العنف وتقنينه حفاظاً على النظام العام وصوناً للعقد الاجتماعي. لا شك أن ثمة فرقاً بين الدين والدولة، بين الشرائع السماوية والشرائع المدنية. ففي الدين يدين البشر لمرجع يقع خارجهم إذ الدِّين من الدَّيْن. وفي الدولة لا مرجع للبشر سوى تاريخهم أي ما يتغير ويتبدل ويدول من أحوالهم. فالدولة من التداول.

في الدين، تمارس السلطة أو العنف، باسم الغيب واللاّمرئي: فالإنسان هنا شاهد على ما هو غائب، موجود بحضرة الحق. وفي الدولة تمارس السلطة باسم المرئي والحاضر: فالإنسان هنا يشهد حقيقته، أي ما يصنعه وينتجه ويحوّله. فهو حاضر لذاته، وهذا هو معنى الحَضْرة، ومنه اشتُقَت الحاضرة. غير أنه مهما اختلفت الأنماط الحضارية، فالحضارة تكون أرسخ وأجدى وأكثر ازدهاراً كلما قَلّت الحاجة إلى القَسْر والإكراه من الخارج، أي كلما ازداد خضوع الأفراد الطوعي للأوامر والنواهي، وكلما تعمّق لديهم استبطان القواعد الثقافية. فالثقافة هي وقف العدوان وانتباذ العنف.

ولما كان العدوان مركّباً في الطبع فلا سبيل إلى وقفه إلا بتقنينه أو إعادة توجيهه. وفي إعادة توجيهه بعض من تَوَجُّهِهِ نحو الذات وممارسته ضدّ النفس، أي استبطانه، فيتحوّل إذ ذاك إلى قوة لا شعورية وإلى بنية تحتية، وهذا هو معنى العقل الباطن.

على أن العنف الذي نتحدث عنه، سواء مُورِس بشكل فعلي أو رمزي، وسواء صدر عن سيّد أو مَسود، حاكم أو محكوم، إنما موضوعه

الحظر أو النهي، أكان ذلك مخالفة للقوانين أو انحرافاً عن المعايير أو خروجاً على التقاليد أو الإتيان ببدعة. فكل خرق للممنوع هو ضربٌ من العنف أكان خروجاً على أدب السلوك أن انقلاباً على دولة. وهذا يستحق شكلاً من أشكال العقاب (العنف) قد يبتدىء بالتأديب والتطبيع وينتهي بالسجن والإعدام.

والحقيقة أن كل حضارة تتضمن قدراً من الإكراه ونكران الذات. وكل ثقافة تنطوي على ضرب من ضروب القمع والحرمان. وثمن النكران والحرمان. أن ينال الفرد قسطاً من ثمرات التحضّر، وأن ينعم بالسكينة والسلام، وأن يشعر بدفء الانتماء. فالثقافة تعطي، بقدر ما تسلب، وتبيح بقدر ما تحرم. والهوية هي التماثل مع الآخر واستعادة الذاتية عبر الغَيْرِيّة. بل إن أهم ما قدمته الحضارة من الإنجازات هو استبطان النواهي والأوامر التي تصدرها الثقافة، وتحوُّلها إلى جزء من ميراث الإنسان النفسي. وهذا الاستبطان السحيق في قدمه يشكل اللّبنة الأولى في صرح الحضارة الإنسانية. ولعلّ فكرة «الحرام» كانت أول صورة من صور الاستبطان، لأن التحريم كان أول أشكال الحظر والتبكيت (الشعور بالذنب). والحرام بما هو كذلك، أي بما هو الشكل الأولي للضمير، كَمُن في أساس الأساطير القديمة والتعاليم الدينية والوصايا الخلقية، بل في أصل القوانين والشرائع. فالمحرّم هو مصدر السحري والمقدّس. والتحريم هو أثريات التأديب والتطبيع. غير أن التحريم الذي فرضته الأقوام البدائية على نفسها كان الوجه الآخر

لغريزة القتل أو لحبِّ المحارم. وبقدر ما تبدو لنا فكرة الحرام مجهولة الأصول والأسباب أو مستعصية على الفهم والتفسير، فإنها تتمّ عن الرغبات الدفينة في قتل الآباء أو الزواج من الأمهات والأخوات. تلك الرغبات التي أمست منسية في أقاصي الذاكرة أو ضائعة في متاهات النفس والتي تُحوّلها كيمياء العقل الباطن إلى ضروب مختلفة من المحرمات. فالثقافة في أصلها تبكيت وتحريم، إذ الكبت من التبكيت والحرمان ثمرة الحرام. وهي في حقيقتها إعلاءٌ وضَبْط. إعلاء الميول والرغبات بتهذيب النفوس وإصلاحها بالتدرب على الفضائل وتربية ما يسمى «الأنا الأعلى». وضبط النزعات العدوانية وتقنينها عن طريق الدولة والسلطة. وهكذا، فالعفة تقضي بأن يقتصد المرء في إرضاء حاجاته وشهواته. والشجاعة تتطلب قدراً من التضحية والفداء من أجل الآخر. والعدالة تقضي بأن تعامل الغير بالمثل بلا مخادَعةٍ أو مُغَالبة. والحكمة أن لا يصدر عنّا رأي أو فعل إلا بعد تفكير وروية. والمحبة أن نجد أليفاً نسكن إليه. والصداقة أن نعثر على قرين نبوح له بمكنوناتنا. والتقوى أن نرعى ذِمَةً ونخشى حُرمة. والتمدن (السكن في المدينة) أن نعترف بوجود العام (القانون) فنراعيه ونهابه. فأين نحن من ذلك كله؟ هل أصبح حقاً جزءاً من ميراثنا النفسي، من الأنا الذي ننضوي تحته كما يزعم إمام العارفين بالنفس في عصرنا (فرويد)؟ أم أننا نشهد انفجار الأنا الذي هو عماد الثقافة؟ هل ندخل في عصر زالت منه الحرمات؟

الفحشاء والاستباحة

إذا كانت الثقافة في أصلها حَظْراً وتحريماً للرغائب، أو استبطاناً وإعلاءً للغرائز، أفلا يشهد عصرنا على زوال الحُرُمات وانتهاك الأسرار وعلى غياب القدسيّ والرمزيّ؟ أفلا يمكن الحديث عن انفجار الأنا الأعلى، أي انفلات الغريزي وانبساط الباطني وعودة المكبوت؟

يتبيّن لنا ذلك إذا أدركنا المدى الذي بلغته الأشياء في عُريها وصفاقتها، في فراغها وخوائها، أي وصولها إلى حال الفجور والفحشاء كما يسميها بعض الكتاب. وتتبدّى هذه الوضعية في أكثر أحوال الاجتماع المعاصر ووجوهه، في وسائل الاتصال والإعلام وفي طرق الإنتاج والاستثمار وفي أشكال التبادل والتداول وفي سبل العنف وأدوات الحرب. ولعلنا ندرك مبلغ ما يتهدّد الثقافة من مساوىء وأخطار إذا عرفنا أي شكل من أشكال العنف بدأ يطغى على الحياة المعاصرة، ونعني به «الإرهاب». والفرق كبير بين العنف والإرهاب.

العنف هو خرق الممنوع أو الانحراف عن المعايير. وهو خلل أو اضطراب يقع في نظامٍ ما أو في منظومة معينة. وفي العنف لا بدّ

من أحكام وقوانين تحدد الممنوع والمباح وتضع حداً فاصلاً بين ما يُؤمر به وما يُنهى عنه. ولا بدّ من مرجع أو موضوع محدد يقوم عليه الانتهاك. ولا بدّ من جهة تحمل المسؤولة وتقع عليها التبعة. لذا، فالقاعدة الجوهرية في العنف: لا تفعل ذلك، وإلا ستعاقب.

والإرهاب مختلف عن ذلك اختلافاً بيّناً. فليس هو انحرافاً عن السلوك السّوي بقدر ما هو زيغ لا محصلة منه. وليس هو فوضى في النظام بقدر ما هو مَسْخٌ وتشويه. وليس هو حادثاً طارئاً على منظومة معينة بقدر ما هو وصول هذه المنظومة إلى مآلها الأقصى، أي انفجارها. الإرهاب هو غياب القواعد والقوانين لا مخالفتها. إنه يقوم على الابتزاز لا على الحظر والنهي. لذا، فالقاعدة الجوهرية في السلوك الإرهابي: إذا لم تفعل ذلك ستتعرض للأذى. مثلاً، إذا لم تساهم في هذا الأمر، في مالك أو معلوماتك، في مشاعرك أو جهودك، ستلقى حتفك. وفي الإرهاب لا وجود لمرجع أو طرف يتحمل وحده تبعة فعله. فالكل مسؤولون. كل واحد مسؤول عن كل واحد. وكل حدث يقع يمكن أن يُعزى إلى أيّ كان. وإذن كل واحد ينبغي أن يحمل وزر الآخرين. وكل واحد مذنب في النهاية. وكل واحد مسؤول عن شقاء غيره.

لذا، تنشأ مع هذا الشكل من أشكال العنف صيغة جديدة للروابط والصلات، فتحل محل الصيغ التقليدية (سيّد/ عبد، راعي/رعيّة، حاكم/ محكوم، معلم/صانع...) صيغة مختلفة قوامها: الارتهان. في

الإرهاب كل واحد رهينة لكل واحد. ذلك أنه لما كان كل واحد مسؤول فيما يحدث عن كل واحد، لا يمكن لأحد أن يتنصل من التبعة أو يتهرب من حمل المسؤولية. وإذن كل فرد يمكن أن يصبح موضوعاً للارتهان. كل فرد هو رهينة. وكلنا رهائن بعضنا لبعض. وما يصح على الأفراد يصح على المجتمعات والدولة. ففي الصيغة الإرهابية الطوائف والملل والشعوب والأقوام تصبح رهائن لبعضها البعض.

وبعد نشوء الاستراتيجيات النووية لم يعد الأفراد والجماعات هم المهدّدون بمجموعهم فقط، بل أيضاً المنشآت المدنية والبنى الاجتماعية والوجود الثقافي. فمع السلاح الذري، ألغيت المسافة بين المدني والعسكري، وطغى الشكل الإرهابي على الحرب كما يتمثل ذلك في إمكان التدمير المتبادل، وإذن الردع المتبادل أو ما يُسمّى: توازن الرعب. في السابق، وفي الأغلب، كانت المساحة العسكرية منفصلة إلى حدّ ما عن المساحة المدنية. كانت الحرب امتداداً للسياسة والاستراتيجيات تعبيراً عن متطلبات داخلية. وبكلام آخر، كانت الثكنة وجهاً من أوجه المدنية بل إحدى مؤسساتها، كالمدرسة والمصنع والمستشفى.. وحتى في المجتمعات البدائية حيث تعمّ الحرب الاجتماع بأسره، كان مقام المحارب البدائي يختلف عن مقام المدني. وبعد اختراع السلاح النووي أصبحت الحروب، أو بالأحرى إمكان التهديد بها، وجهاً من أوجه السياسة، بل أصبحت القدرة العسكرية شرط وجود المجتمع المدني بعد أن كان هذا الوجود شرط

القدرة العسكرية. ولذلك، فإن مفاهيم التوازن والاستقرار والرعب هي التي تنظّم العلاقات بين الدول والجماعات البشرية في أيامنا، وليس الشرائع ولا المواثيق والعهود. ولا يعني ذلك أن الحروب القديمة أو حروب ما قبل عصر الذرة لم تكن تستخدم الإرهاب أو تستهدف الوجود المدني للبشر. فالإبادة (تدمير الخصم بناسه وحيوانه، بشجره وحجارته) التي عرفتها الحروب الأهلية وما تزال، لا تفرق بين العسكري والمدني، بين المسلح والأعزل، بين المذنب والبريء، ولكن ذلك هو استثناء وليس القاعدة. بينما يمكن القول، إنه بعد امتلاك السلاح النووي، لا قاعدة سوى الرعب المتبادل، سوى الهلع المتبادل، أي غياب القاعدة.

وقد نجم عن هذا التبدل، أي اندماج الحيِّز العسكري والحيّز المدني، إعادة ترتيب الأولويات والمطالب لدى البشر. فحيثما يفصل بين المدني والعسكري، يكون المطلب الحرية لا الأمن. فالمدنية هي حرية. والحيّز العسكري هو أحد أوجهها. والنشاط الحربي هو أحد الحلول التي لا تهدد وجود المجتمعات وبناها، أي لا تهدد المدنية. وحيثما ينصهر الحيّزان المدني والعسكري يصبح المطلب الأمن لا الحرية. فبعد مجيء الذرة أصبحت المدن والشعوب هدفاً للاستراتيجيات العسكرية. وما لم يتوصل إلى بناء اجتماع مشترك من حيث اللغة والمنطق والمصالح، فستبقى نقطة الالتقاء الوحيدة تحاشي الوصول إلى الكارثة، أي حفظ الأمن. لذا، يتقدم اليوم الأمن على الحرية، والسلامة على الكرامة.

فالمطلب الآن أن يكون الإنسان آمناً. وهكذا تحولت الأمم والجماعات التي تقطن الأرض إلى رهائن متبادلة.

والارتهان لا يكون بالضرورة للعدو فقط. بل يمكن أن يكون أيضاً للقريب والنسيب والحليف. فالشعوب ليست رهائن لأعدائها فقط، بل يمكن أن تصبح في حال الحرب رهائن لزعمائها وقادتها. ولربما يحكم على شعب أن يقاتل حتى الموت أو الظفر. والأخص من ذلك، أي من معاني الارتهان، أن يرتهن المرء لذاته. أن يصبح أسير معتقده ورَهْـن هويته. وهكذا فالارتهان ذو وجهين: فإما أن يرتهن الفرد، بوصفه ينتمي إلى جماعة مخصوصة، إلى أعدائه الذين ينظرون إليه بوصفه الضدّ، لأن من ليس معي فهو ضدّي. وإما أن يرتهن إلى الجماعة التي ينتمي إليها، فيتماثل مع ما تتصوره تماثلاً تاماً، يرى ما تراه، ويشعر ما تشعر به، ويفعل ما تأمره به. وفي كلا الحالين على المرء أن يحيا هويته بالمطلق: أن يتماهى مع ذاته وينغلق على نفسه. وهكذا فمع الإرهاب، لا إمكان للاختلاف والانفتاح، أي للقاء بالآخر والتعرف إليه أو به.

وفي الشكل الإرهابي، يتقلص إمكان المبادلة والمعاملة. ذلك أن التبادل يقتضي أن تتحدد المسؤولية. والإرهاب ينطلق من المسؤولية الشاملة، حيث كل واحد مسئول عن كل واحد. أي من ضياع المسؤولية. وعندما تضيع المسؤولية يبطل التعاقد ويستحيل التبادل. وبكلام آخر، مع الإرهاب يصل التبادل إلى حدّه الأقصى، إذ كل شيء يمكن أن يحل

محل أي شيء، وكل شيء يمكن أن يتحول إلى رهن مقابل أي شيء. وعندها تبطل قيم الأشياء ولا يعود للتبادل من معنى. وبذلك، نصل إلى انفجار العقد الاجتماعي (جان بودريارد)[1]. فالعقد ينبني على إمكان التبادل. وعندما ينتفي هذا الإمكان لا مجال لنشوء أي عقد، أي لا مجال للحلّ والربط.

لذا، فالإرهاب تضخّم عنفي. أو عنف سرطاني. وهو يختلف عن العنف التقليدي في كون هذا الأخير قد يكون الانتفاض ضد القهر الذي يمكن أن تعانيه جماعة في معتقداتها ومشاعرها، في حقوقها ونشاطاتها. بينما الإرهاب ثورة مرضية، تشبه ثورة الخلايا السرطانية. ثورة ضد الانتظام الداخلي للأشياء. والإرهاب هو استخدام العنف المباشر والأقصى والشامل. إنه العنف الخالص. أو العنف الفاحش. فالفحشاء تعم كل شيء. فكما الخلاعة في الجنس والتضخم في النقد والإفراط في الإعلام... كذلك الإرهاب في العنف.

وماذا يعني طغيان الفاحشة، سوى أن معنى الحرام قد بدأ يتقوض. في المجتمعات الغابرة أو القديمة كان الحرام يشكل أساس الروابط التي ينهض عليها الاجتماع وأصل النهي الذي تنبني به الثقافة. لذا، وُجِد دوماً في تلك المجتمعات حيّز ينبغي عدم المساس به، مساحة تخرج عن دائرة العنف وتأثيره، مجال لا تطاله لعبة الحرب ومنه تستمد الحرب قواعدها. لقد فُرضت أوقات محرّمة

(1) راجع في صدد العنف والإرهاب كتابه: الاستراتيجيات القاتلة، منشورات غراسّيه، باريس 1983.

(مثلاً: أشهر حُرُم) لا ينبغي أن يحدث فيها قتال. ووُجِدت أمكنة حُرُم (كالمعابد والهياكل) من يدخلها يكون آمناً. ووضعت قواعد لا يجوز انتهاكها أثناء القتال. كأن لا يُعتدى على آمن من طفل أو شيخ أو امرأة، وأن لا يُقتل أسير أو يجهز على جريح. وأن يعفو المرء عند الاستغاثة والاستجارة. وأن يكف في حال المروءة القصوى عن الاقتصاص من غريمه إذا احتمى به. وأن لا يبارز من لا يكافئه وأن لا يقتل غدراً أو غيلة. وأن يعلن الحرب قبل شنُّها. حتى الحيوانات والنباتات كان لها حرمتها في بعض الشرائع، فلا ينبغي أن تقطع شجرة أو تعقر بهيمة.

والحقيقة أن قواعد الحرب وطقوسها إنما ترمي إلى ضبط العنف والسيطرة عليه، فلا يتجاوز الحدّ الذي يهدّد معه بقاء النوع البشري. ولذا كانت تشكل جزءاً من التعاليم والوصايا، أي المحرمات، التي تسمح بقدر من المبادلة الضرورية لقيام الاجتماع واستمراره. فلا اجتماع من دون تبادل أو تعاقد. والعنف الشامل مبطل لوجود الاجتماع. وإذا كان العدوان في كينونة الإنسان. فالمبادلة هي أيضاً من مقتضيات الاجتماع. وبواسطة المبادلة يستطيع الإنسان ضبط الحرب والسيطرة عليها.

فالحرب تمرّ في التبادل لا محالة. والعنف لا بدّ أن تكون له قواعده لأن الحرب الشاملة تُفضي إلى الهلاك. وكما أن تبادل النساء والنهي عن زواج المحارم عَنَيا الارتقاء عن الحيوانية، أي قيام الاجتماع البشري، فإن طقوس الحرب وقواعدها وكل أشكال المبادلة

التي تمر بها الحرب أو تقتضيها أو تستند إليها أو تعمل على نَقْضها حتى، قد أمْلتها ضرورة البقاء. وبقدر ما كانت تلك الطقوس والقواعد تكتسي طابع المقدس وتنتمي إلى عالم الأسرار، كانت تسهم في لجم العنف وكبح العدوان. فالثقافة هي هذه المسافة التي يضعها الإنسان بينه وبين نفسه. إنها السر الذي نبحث عنه وراء المظاهر، والرموز الضائعة التي نحاول فكّها، والأوهام التي نسعى إلى التحرر منها، والقواعد التي نلعب على أساسها. فهل وصل الأمر بنا إلى استباحة الأشياء؟ فنحن حفاظاً على أمننا نهدّد كل أمن، وحرصاً على نظامنا نقوّض كل نظام، ودفاعاً عن قيمنا نهدر كل القيم، وصوناً لحرمتنا نستبيح كل الحرمات. فهل بِتْنَا بلا حرمات من فرط التحريم؟ هل فقدنا السيطرة على الأشياء؟.

تقنيات السيطرة

قد يبدو غريباً أن نتحدّث عن زوال السيطرة على الأشياء في وقت يطغى فيه سلطان العلم على كل شيء. وفي وقت بدأت تشمل فيه التقنية والبرمجة كلّ مجالات الحياة. إنها حقاً لمفارقة أن نقرّ بفقدان الزمام في عصر يوصف بأنه العصر التكنتروني، بل في عصر النفاذ من أقطار الأرض إلى أقطار السماء. ولكن عجبنا لا بدّ أن ينقضي إذا ألقينا نظرة فاحصة على أحوال الاجتماع المعاصر وعلى أوضاع المدنية الحالية. ذلك أنه، ما من شيء في أوجه هذه المدنية يدل على أننا أسياداً أكثر من ذي قبل، وعلى أننا نملك سيطرة أعظم وأشمل مما كنا نملكه في العصور القديمة أو الغابرة.

فلقد نهضت المدنية الحديثة على أساس العقل، غير أنها تولد الجنون والعبث. وتركزت على الإنسان، ولكنها تركته فريسة لأهوائه ولعبه. وادّعت تحريره من الغيب والماوراء، ولكنها تصطنع آلهة جديدة. وقد طوّرت هذه المدنية استخدات الآلة على نحو لا مثيل له، غير أن الإنسان أصبح امتداداً للآلة بدلاً من أن تكون هي مجرد امتداد له. وسعت إلى السيطرة على الطبيعة والانتفاع بخيراتها، ولكنها تكاد

تلوث هذه الطبيعة وتدمّرها. وعملت على تأمين وفرة الإنتاج، إلا إنها تخلق من حيث لا تدري فيضاً من الحاجات لا سبيل للفرد إلى تلبيتها. وزعمت أنها أقامت العلاقات على أساس «التعاقد الحر»، ولكنها أفضت في النهاية إلى توازن الرعب.

وفي الواقع، بات الإنسان يشك بقدرة حضارته على إيجاد حلول للمشكلات التي تعاني منها البشرية اليوم. وبات يرى أن الوعود بإمكان الوصول إلى عالم يُسودهُ الرخاء والسلام أبعد من أن تحقق. فالعنف يضرب في مختلف أرجاء المعمورة. والمشكلات تتراكم يوماً بعد يوم وسنة بعد سنة. المشكلة تتولد عن المشكلة، والأزمة تنتج عن الأزمة، لذا، لم يعد الإنسان الحالي يَقِرُّ له قرار. إذ ثمة فجوة بين ما يقوله وما يفعله، بين ما يخطط له وما يحصل عليه. وعدم الاستقرار يعني افتقاد القرار. وكأن الأمور أفلتت من يد الإنسان. وكأنه صار أسير المنظومات التي يصنعها، بل تصنعه. وكأن منطقاً خفيّاً أخذ يُقولب الحياة على الأرض في مختلف جوانبها ونشاطاتها. فما عاد الإنسان يتكلم، بل تتكلم عبره الجنبات التي تحته.

وهكذا فالإنسان الصانع تكاد تخنقه مصنوعاته وتطغى عليه. والإنسان العاقل لا يرى من حوله سوى الفوضى والتشتّت. وكأن الأشياء «تثأر» لنفسها على حدّ تعبير أحد نقاد الحضارة المعاصرين (جان بودريار). وبالفعل، هل لأحد اليوم أن يدّعي امتلاك السيطرة على قوانين التبادل أو على لعبة النزاعات والحروب، أو على منطق الإعلام،

أو على إدارة المدن وسَوْس البشر؟ فها نحن وصلنا إلى الإرهاب من فرط التمرد والثورة. ولم يعد بمقدورنا التيقّن من أي أمر من فرط الإعلام. ولم نعد نملك القرار والتوجيه من كثرة الخبراء. وها نحن لا نعرف عما إذا كان نظام الإنتاج والاستهلاك، الذي أصبح هدفاً بحدّ ذاته، سيؤدي بنا إلى البربرية الجديدة. فهل كان السَّحرة البدائيون أكثر سيادة منا؟

إن هذا التساؤل الغريب والمدهش يدفعنا إلى الحديث عن الإنسان التقني، أي إلى استعادة التقنيات الأساسية التي استخدمها البشر، ونعني بها وسائل التعامل مع الأشياء والتصرف بها، أكانت جسماً أم جسداً أم روحاً. فتاريخ الإنسان هو بوجهٍ ما تاريخ علاقته بالأشياء. وهكذا، منذ الرُّقى والتعازيم حتى الطب المعاصر، ومنذ العجلة حتى المركبة الفضائية، ومن السحر حتى العلم، ومن عصر الخرافة إلى عصر العقل، ومن الطريقة الصوفية إلى المنطق الرياضي، لم يَفْتأ هذا الكائن، الذي هو نحن، يبتكر التقنيات المختلفة لتأكيد سيطرته على الطبيعة والأشياء والآخرين. فلقد كانت التقنيات على اختلافها. عبارة عن استراتيجيات نقرأ من خلالها تطور العقل البشري، أو بمعنى أدق، مناحي الفكر لدى الإنسان، والكيفيات التي استخدم بها يده وفكره لامتلاك السلطان الكلي على الأشياء. لأن العقل واحد في النهاية، حسبما يرى ليفي – ستراوس. ومن يمتطي الحصان لا يختلف في عقله عمن ينطلق بالصاروخ. وإنما الاختلاف

في المعطيات التي يعمل العقل عليها وفي الأساليب التي يستعملها والحيل التي يبتكرها. وبهذا المعنى، لا تمثل الطقوس السحرية وخرافات البدائيين بنية فكرية سابقة على العقل. وإنما هي تقنيات استخدمها العقل البشري في طور من أطواره، وما تزال آثارها ماثلة في سلوك الإنسان المتمدن.

فلقد كان السحر محاولة الإنسان في عهوده الأولى اصطناع القدرة على التأثير في العوالم والظواهر من أجل تسخيرها وإخضاعها لمشيئته، كاستنزال الغيث وتحسين المحاصيل أو حماية الفرد من الأخطار وإلحاق الأذى بالأعداء. وسواء استخدم السحر لأغراض العداوة أو وُضع في خدمة أهداف خيّرة، فإن للتقنية السحرية مبادىء تقوم عليها أهمها قانون المشابهة، إذ الشبيه يستدعي الشبيه (يُعتقد مثلاً بأن استسقاء المطر يتم بمحاكاة واصطناع السحب اصطناعاً كاذباً). ثم قانون التجاذب، إذ يمكن بحكم هذا القانون نقل صفات كائن إلى كائن آخر (يُعتقد بأن تهيئة الطفل لكي يصبح فارساً تتم بعقر حصان ووضعه في جوفه). وقانون التواقت (يكفي لشفاء الجرح طلاء السلاح الذي أحدثه بالدّهن). ومن أهم مظاهر الطقوس السحرية التصرف بالأشياء والاستحواذ عليها عن طريق لعبة الألفاظ (قراءة كلمات وأقوال مخصوصة) أو بواسطة حركات تتصف بالانتظام الدقيق وبلطافة المأخذ (أصوات، رقصات، تنكّر...). وتبنى هذه الطقوس على الاعتقاد بوجود قوى خفية. سماوية أو شيطانية، مُنبثة في الطبيعة

أو مفارقة لها. والنشاط السحري قد يتم من دون معونة هذه القوى. ولكنه يتم في الأغلب بمعونتها. فالساحر يعمل على استحضار الأرواح للتصرف بها وإشراكها في الوصول إلى ما هو مطلوب أو متخيّل (طرد الأرواح الشريرة، حماية الآلهة، استجلاب المنافع...).

لا شك أن السحر يقوم على التوهّم، مهما اختلفت تقنياته وتعددت طقوسه. فهو يحل العلاقة الوهمية محل العلاقة الفعلية. ويُسقط نظام الفكر على نظام الأشياء. ويستعيض عن الصناعة العملية بالقوة النفسانية. ومبعث هذا الموقف الخاطىء هو الرغبة، بل الثقة المفرطة في قدرة الرغبات. فليس السحر في النهاية أكثر من «إرادة»، هي مبعث كل الأعاجيب والأسرار. لذا، تؤمّن الممارسة السحرية الإشباع بضرب من الهلوسة الحركية، وتشبه لعب الأطفال، وتمثل ذروة النرجسية حيث تتلاشى الأشياء وتمحي أمام رسومها وصورها. من هنا اعتقاد السحرة بالقدرة الكلية للفكر، أي بإمكان السيطرة على العالم والتحكم بمجرى الحوادث بواسطة الأفكار.

ولكن، سواء كان السحر يسبق العلم أو يشبهه أو حتى يعيقه، فهو ينطلق من الاعتقاد بأن الكون يشكل بمجموعه كلاً واحداً تترابط أجزاؤه وتؤثر بعضها في بعض بصورة متبادلة، وبأن الكائنات العلوية ترتبط بالكائنات السفلية. ألا يشكل ذلك أساس الاعتقادات الدينية؟ وإذا كان السحرة يعتقدون بأن للنفوس تأثيراً في الأشياء يأتي من غير الأسباب الجسمانية ويفوق القدرات الطبيعية، أفلا يمكن اعتبار

ذلك بمثابة إطلاق لاستعدادات النفس واستثمار طاقاتها على نحو غير معروف، أي تفجيرها بما يشبه تفجير الذرة حسبما يفترض يونغ؟ وإذا كانت الممارسة السحرية ترتكز على الإيمان بوجود القوى الخفية، فالبشرية لم تَرْسُ بعدُ على الاعتقاد بالظاهر من دون غيره. فالإيمان بالباطن لا يزال يشكل ليس فقط صلب بعض المعتقدات، بل أيضاً أحد مقومات الوعي البشري عامة. وإذا كانت الطقوس السحرية تلجأ إلى لعبة الكلام للاستحواذ على الأشياء، فإن هذه اللعبة هي أهم مميزاتنا. فنحن كائنات ناطقة، نتكلم ونرمز، نصرف بأقوالنا الأشياء عن أوجهها، بل نصرف القلوب ونستميلها (وإنّ من البيان لسحراً)؟ وإذا كان السحر مجرد وهم وتخييل، فإن مظاهر المخيلة السحرية لم تمح آثارها فينا، بل لا تزال تشكل أحد ثوابت عقلنا الباطن الفردي أو الجماعي. لا تزال أشباح وظلال هذه المخيلة تستثمر في كثير من العادات والتصرفات الحديثة. فعصر الخرافة لم ينته. ونحن نحيا في الواقع بقدر ما نحيا في الخيال. ألسنا ننزع إلى جعل ما هو تاريخي طبيعياً؟ ألسنا نميل إلى تأييد ما يتغيّر ويتحوّل؟ من منّا لا يلجأ في بعض المواقف والتصرفات إلى استخدام طرائق غير معقولة عندما تعوزه التفسيرات العلمية المقبولة (افعلْ هذا الأمر ولا تناقش، الأمر كذلك لأنه كذلك)؟ وهل الخرافة شيئاً غير ذلك؟ ثم ما هو الفن إن لم يكن إعادة تشكيل العالم، أي اختراعه، عبر تخييله. وما هو التخييل إن لم يكن الإيحاء والإيهام، الغَرْف من الذاكرة والحلم، التعبير عن

الرغبات العشقية، التجلي المفرط للذاتية (النرجسية). وهل السحر شيئاً غير ذلك. فلا عجب أن يعتبر الفن ضرباً من السحر وأن يعتبر الكلام ضرباً من السيمياء (الخيمياء) الرامية إلى تحويل العالم من خلال القول. لا عجب إن لم نفصل بين الشاعر والساحر. أفلا نحتاج إلى سحرة وشعراء وأنبياء لاستعادة ذاتيتنا، للحدّ من غزو الأشياء؟ للشعور بقدر من السيادة؟

هذا الكلام ينقلنا إلى تقنية أخرى تمثلها التجربة الصوفية، والتصوف أحد مجالات الدين ومظهر من مظاهر الحياة الروحية، إن لم يكن ذروتها. ولا شك أن الدين وإن كان يتماثل مع السحر بأشياء فإنه يختلف عنه بأشياء. فالسحر هو في الأغلب الإيمان بقوى منبثّة في الطبيعة، قوى شيطانية لا تتمتع بكينونة مستقلة، يعمل الساحر على التصرف بها وتسخيرها. بينما يقوم الدين على الاعتقاد بقوة علوية وربانية. قوة متعالية لها كيانها الخاص يخضع لها المرء، فيعبدها ويعظّمها ويقدّسها. والدين ينطلق من المحرم. والحرام أساس القاعدة التي يقوم عليها الاجتماع الإنساني، بما هو ارتقاء عن الحيوانية؛ بينما السحر زعم بأنه فوق القاعدة. وفي السحر تطغى النزعة الفردية بينما تطغى في الدين النزعة الاجتماعية. لذا، اعتبرت الممارسات السحرية سلبية، لا أخلاقية، غير مشروعة، وبالتالي ممنوعة، وخاصة في بعض أشكالها كالطلاسم والشعوذات. بينما الدين ممارسة إيجابية ومطلوبة ومشروعة، بل هو أساس الشرع

ومبدأ الفضائل التي بها يكون الإنسان إنساناً.

ويعتبر الزهد من أهم الفضائل الدينية، بما هو الإنصراف عن الدنيا والكفّ عن الرغبات وتخلية القلب من الشواغل سوى الحق. لذا، شكل الزهد أساس التقنية الصوفية، بما هي مُجَاهَدَة النفس ومحبة الحق والتوحّد معه.

فلقد قام التصوف على الاعتقاد بوحدة الوجود حيث ترتبط العوالم والأكوان وتتآلف العناصر والظواهر وتتكامل الاستعدادات والمواهب وتتناغم الأنفس والأرواح. وفي التصوف تكمّل الحقيقةُ الشريعة ويتقوّم الظاهر بالباطن ويتجلى الحق عبر الخلق. وعلى أساس من هذا الاعتقاد، فقد طمع الصوفية بالوصول والاتحاد. فزعموا أن بمقدورهم، عبر تنقية النفس وتطهّرها بالمجاهدة والمغالبة، أن يغوصوا في ذواتهم. فيغيبون عن الحواس ويتعرّون من الأجساد، ويرتقون إلى حال الجمع والإشراق.

والحقيقة أن التجربة الصوفية هي تقنية من تقنيات السيطرة. إنها استراتيجية ترمي عبر ترويض الإرادة إلى السيطرة على الجسد بأقصى ما يمكن من الإعلاء والتسامي. ولئن كان الدين عامة، ضرباً من توجه الرغبات والميول نحو موضوع خارجي (فرويد)، فإن الصوفية تهدف إلى استعادة الموضوع، وإذا كان الميل الديني يتجلى بالخضوع والارتهان للغيب واللامرئي، للمفارِق والمقدس، فإن التصوف محاولة لاستعادة الذات المسلوبة والأهواء الضائعة

والسلطة المفقودة. فالصوفي يبحث عن الحرية في منتهى العبودية. وما المجاهدة وتقنياتها المختلفة (المقامات) سوى طريقة توصل في نهاية المطاف إلى إطلاق الإرادة وتحرير الرغبات. والصوفي، إذ يروّض نفسه ويقمع شهواته، فلكي يتفلّت من أُطر الزمان والمكان ويعانق الحق ويتوحّد معه. فهو يعتقد أنه من فرط زهده يصل إلى الامتلاء. ويعتقد أنه من شدة فنائه يبقى في كل مكان. ومن فرط تعطيله للعقل يبلغ درجة العرفان حيث تشرق عليه الحقائق فيرى ما لا عينٌ رأت ولا خطر على قلب بشر. ومن شدة إلغائه لإرادته يصل إلى امتلاك المشيئة التامة حيث يكون بمقدوره التصرف بإرادة الحق. وبذلك يبلغ مرتبة الإنسان الكامل الذي يحتوي على جميع الأسماء ويحيط بجميع الموجودات وتنحصر فيه كل الحقائق (ابن عربي). فالصوفية هي إذن تقنية «الإنسان الكامل» الذي يشعر بامتلاك القدرة الكلية والحضور الكلي والعلم الكلي، أي امتلاك كل شيء. وهي ليست ذوقاً وإشراقاً فقط، بل هي أيضاً محبة. فالمحبة أصل الموجودات. والعشق حركة الكون كما يرى ذلك أصحاب الطريقة. والمحبة وصل وعناق. ليس فقط بين الذكر والأنثى، بل أيضاً بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والأشياء، وبين الإنسان والعالم. إنها التوق إلى السيطرة على الزمن ومعانقة الحقيقة حسبما تعبر عنه المواجد الصوفية.

الصوفي هو من أدركته المحبة. وبالمحبة يدرك الإنسان بُعْده اللامتناهي والمتعالي حيث تلتحم أجزاء الكون وتأتلف وتتناغم.

وبالمحبة يتقبّل المرء كل صورة ويرى نفسه في كل معتقد. بالمحبة تستوي المذاهب والخلائق وتتبدّل الصفات والأحوال فتتلاقى الذوات والأشياء. وبالمحبة تصبح الذات مرآة مَجْلُوّة تشرق فيها صور الحقائق كلها. وعندها يُشْهَدُ الحق. ولا رابطة أسمى من الانتساب إلى الحق. وهكذا فالإشراق والمحبة يمنحان الأشياء دلالاتها، يضفيان على الموجودات بهاءها وجمالها، يحفظان للمشاعر دهشتها وفرحها.

أفلا نفتقد اليوم إلى التقنية الصوفية، بما هي مجاهدة ومغالبة، وبما هي إشراق ومحبة. ألسنا نحتاج إلى مغالبة النفس في وجه الجشع والتكالب على المال والسلطان وحتى العلم؟ ألسنا نحتاج إلى الجمال والمحبة للحدّ من بشاعة الأشياء ولإيقاف البربرية المعاصرة؟ لا شك أن الصوفية وهم. ولكنه وهم محرر، يشعرنا بسلطاننا، وبسيادتنا المطلقة على أنفسنا، وبقدرتنا الكاملة في التحكم بمصائرنا. أي بألوهيتنا. ولعل إحساسنا، نحن البشر، بالسيادة والقدرة، لا ينفصل عن أوهامنا وتخيلاتنا، عن أحلامنا ورؤانا. فالوهم جزء من حقيقتنا، ولربما لم نتعلم إلا لأننا نتوهم، ولم نعقل إلا لأننا نرغب ونتخيل. فلا فصل بين العلم والوهم.

لا شك أن المنهج العلمي مثّل أهم التقنيات التي ابتكرها البشر، وأكثرها فعالية وأبعدها أثراً في مصائر الناس والطبيعة والعالم، وربما أكثرها خطورة. فالذرة والبرنامج الوراثي حقيقتان علميتان قد تبدلان

وجه الحياة على الأرض بشكل أو بآخر. ولا شك أيضاً أن الطريقة العلمية تعتبر إنجازاً متقدماً على ما سبقها. فهي تنم عن رضوخ الإنسان للواقع وإذعانه لمتطلباته والإقرار بقوانينه. إنها تدل على خروج الإنسان من ذاتيته ونبذه لنرجسيّته واعترافه بوجود الموضوع أو الشيء بشكل مستقل عنه. ولقد كان نشوء الطريقة العلمية في البحث والنظر، في التفسير والتعليل، بمثابة إقرار من الإنسان بضعته وصغاره أمام سلطان الأشياء وعظمتها. لذا، تعتبر فضيلة التواضع من أهم الفضائل العلمية إلى جانب النزاهة والتجرد، والفضول والشك، والاعتماد على التجربة والمشاهدة فضلاً عن الأخذ بالقياس العقلي واللجوء إلى المحاكمة الذهنية. وفي الواقع، إذا كانت المعرفة قد بدأت تحت تأثير الحاجة وبفعل الرغبة، فليست المعرفة مجرد فضيلة بين الفضائل. بل يمكن أن تتزاوج فيها الرغبة بالفضيلة، إن لم نقل أن الرغبة في البحث ودَرْك الحقائق وحب الاستطلاع، تشكل رغبة أصلية فُطر عليها الإنسان. ولا يخفى علينا مبلغ ما يعتري العارف من اللذة والحبور عندما تنكشف له الحقائق أو تنفتح أمامه المستغلقات أو تنفك عنده الأحاجي والأسرار. ولعل هذه الرغبة قد ساهمت في تقدم العلم وفي تكريس فضائل المنهج العلمي. وإنه لمن نافل القول أن نذكر بأن الإنسان يحتاج لكي يحيا ويتكيف إلى قدر من العلم لا يستغني عنه أحد من الناس. بل إن العلم أصبح جزءاً من حياتنا. إنه يكمن في اساس مجمل النشاطات ويتدخل في تنظيم أبسط الأمور، هذا إذا لم نقل أنه بات يقولب الحياة على الأرض.

غير أن العلم لا يعدو كونه تقنية. إنه استراتيجية في السيطرة والتحكم. وطريقة في التعامل مع الأشياء والتصرف بها بغية تسخيرها واستثمارها. لأنه إذا كان المنزع العلمي يقضي بالرضوخ للواقع والاعتراف بصفاقته وعناده، فالعالِم إنما يفعل ذلك لكي يتمكن من إدراك سر الأشياء ومعرفة نواميسها وكشف حجبها، وإذ ذاك يفلح بالسيطرة عليها والتصرف بها في وجوهها المختلفة، أي في كل ما تنجزه التكنولوجيا من ابتكارات. لذا، يقوم العالم بإخضاع مواضيعه، من أجسام وأجساد وشعوب، إلى الفحص والتدقيق. فيعمد إلى ملاحظتها وتصنيفها، إلى تشريحها وتحليلها، إلى تفكيكها وتركيبها، إلى نمذجتها وتطبيعها.

ولقد كانت سيرورة العلم عبارة عن أطوار مختلفة لفهم الأشياء وتدبّرها. ويمكن تَمثّل هذه الأطوار من خلال أطوار المنطق وأشكاله. فالمنطق الصوري، بما هو انتزاع الكلي من الجزئي والعام من الخاص، عَنَى القبض على الشيء من خلال المفهوم أو الصورة، وذلك بتجريده من خصائصه وفرادته. والمنطق التجريبي، بما هو منطق الحساب والقياس، عَنَى غزو الإنسان لعالم الأشياء للملمة الظواهر وصوغها في أنساق علمية. ومنطق العلوم الإنسانية، بما هو تطبيع عَنَى قيام سلطة الدولة على الأجساد لضبطها وإخضاعها. والمنطق الرمزي، بما هو تحويل اللغة إلى علامات صرفة، أي بما هو ترميزات شكلية لا تنتج إلا ذاتها، يمثل انغلاق الأشياء على نفسها. فهل فقدنا مع المنطق

الرمزي السيطرة على الأشياء؟ هل نشهد معه بداية ثورة الموضوع على الذات، وتمرد الأشياء على العقول؟ هل أصبح الإنسان أسير المنظومات والأنساق التي ابتكرها؟ هل تطغى عليه؟ وسائله وأدواته؟ لقد تطورت وسائل المعالجة الطبية، ولكنها لا تكاد تغطّي انتشار الأمراض وتوسعها وتكاثرها. فضلاً عن أنه من يستطيع التحكم اليوم بما يمكن أن ينجم عن الحقائق المتصلة بالبنية الوراثية للكائن الحي من نتائج وأخطار لا يعلم أحد مداها. وتطورت معرفة الإنسان بالنفس وقوانين الرغبة، ولكن هل نسيطر على نزعاتنا ورغباتنا أكثر من ذي قبل؟ ونشأ علم الأجناس والسلالات لدراسة الشعوب بغية تطويعها، ولكن ألا نشهد عودة للثقافات القديمة والتمسك بالخصوصيات والاحتماء بالتراث؟ ولقد استخدم الإنسان العقلنة والبرمجة ولكن هل أصبحنا عقلاء عارفين أكثر من ذي قبل، أم أننا نزداد جهلاً على جهل؟ واستعمل الآلة ولكن على حساب الصلات والروابط الحميمة. وابتكر السلاح النووي ولكن مقابل احتمال تدمير الحياة والعمران مرات عديدة. فهل أننا كلما اقتربنا من الأشياء أفلتت من سيطرتنا؟ وهل أننا كلما اقتربنا من معرفة أنفسنا أحسسنا بمزيد من الغربة والخيبة والإحباط؟ هل معنى ذلك أننا نحتاج إلى إقامة التوازن في نفوسنا بين الساحر والصوفي والعالم، فلا تطغى تقنية على أخرى ولا يلغي جانب من وعينا جانباً غيره. فنحن تُغوينا الأسرار ونولع بالغرائب وتُحررنا الأوهام. ونحن لا ندرك هويتنا إلا بالوجه الذي قد نستعيره

لها، ولا نتحدث عن أنفسنا إلا كنايةً، ولا نلتصق بأجسادنا إلا بواسطة الرمز. إننا كائنات مجازية. المجاز هو الفاصل بيننا وبين أنفسنا وهو الفسحة التي تتقوّم بها كينونتنا.

الكلمات والأشياء

بين الرغبة والقول فجوة لا تُسدّ، وبين الإرادة والمعرفة مسافة لا تتناهى. قد يُلامَسُ القول الرغبات ولكن من دون الإحاطة بها أو استنفادها. وقد يتمثل التصوّرُ التصرّفَ ولكن من دون القبض عليه أو احتوائه. إذ ثمة فرق لا يمكن إزالته، كالفرق بين من يشبع ومن يعرف حدّ الشبع، أو بين من يذوق طعم الخوف ومن يتصور معنى الخوف، أو بين من يستولي عليه الحبّ ومن يقف على ماهية الحب ويصف علاماته. إنه الفرق بين ما يتناهى وما لا يتناهى، بين ما يُحدّ وما لا يُحدّ. وهذا الفرق بين الرغبة والقول هو نسيجنا في الحقيقة، وهو الثنائية الأصلية التي بسببها نتحدث عن أنفسنا. إنه التعارض الذي يشطرنا والثقوب التي تخترقنا والنقص الذي يُخالط حَدّسنا لوجودنا. وبكلام آخر، إنه المسافة بين أن نكون وأن لا نكون. فنحن كائنات لم نَكُ في أول أمرنا شيئاً مذكوراً. وبعد أن نوجد لا نثبت على حال، نبقى في صيرورة دائمة، فلا ننزل النهر مرتين. وكأن ذاكرتنا تهرب منا باستمرار. وكأن هويتنا أن لا نكون ما نحن عليه. ولربما يؤول بنا الأمر في النهاية إلى أن يختفي ذكرنا، فتصبح رميماً بل هباءً

منثوراً. وهذه المسافة بين الذاكرة والغياب هي مبعث كل الأعاجيب والألغاز. إنها مكمن السر. سر ذلك الكائن الذي هو نحن. الكائن الذي يتصور كونه من خلال فساده وينسج عقله من أساطيره ويبحث عن معناه في مغايرته. الكائن الذي يبني الحقيقة بلغة المجاز ويحيا المدنّس في ظل المقدس ولا يلازم نفسه إلا إذا فارقها. فالمفارقة هي بعدنا على الحقيقة. والمفارقة من الفرق. فالفرق هو الأصل. ولئن كانت المفارقة بُعْدَنا فالوهم حدّ من حدودنا والقدسي أحد مقوماتنا والعجيب من سماتنا الأصيلة.

العقل والوهم

فالعلوي والمفارق والمقدس واللامرئي والرمزي والعجيب، وكل ما اصطلح على تسميته باسم «الغيب»، ليس إذن جانباً بدائياً فينا ولا حقبة غابرة من تاريخنا أو مرحلة من مراحل طفولتنا، وإنما هو جانب أصيل في كينونتنا. إنه معطى من معطيات الوعي ومقوّم من مقومات العقل نفسه. فلا يُظنّ بَعْدُ أن العقل قد ألغى الخرافة من فكرنا وأن العلم حررنا من الأوهام وأن التاريخ أزاح من مسرحنا المتعالي والقدسي. فللتاريخ رموزه وآلهته وللفلسفة لاهُوتُها. ما من لغة علمية تخلومن الدلالات الخرافية. وما من عقل إلا وله مقدساته. وما من فكر إلا ويخلق أصنامه وأوثانه. كل فكر له «طوطماته» كما يقول فيلسوف معاصر (مانويل دي دياغيه). لذا، لا يمكن تناول مسألة

العقل بمعزلٍ عن الخيال والأسطورة، ولا يمكن تحليل العلم بعيداً عن الوهم والاعتقاد. فالوهم هو أصل العقل وشرطه وهو الحدّ الذي يقف عنده. صحيح أن الفكر العقلي (البرهاني) كما تمثّل في نشوء الفلسفة قام على نبذ الأساطير والمعتقدات، وصحيح كذلك أن الفكر العلمي يقوم إجمالاً على تمحيص المعقول من اللامعقول. إلا أن العقل ليس مكتفياً بذاته، أي بموازينه وبداهته. فمهما بلغ العقل في منهجه من الوضوح والدقة والشمول ومهما بلغت درجة وثوقه وأياً كانت القواعد التي يستدل بها على الظواهر أو المبادىء التي ينطلق منها في تصفّح الموجودات، فليس بإمكانه أن يتماثل مماثلة تامة مع الأشياء. فالعقل محكوم بالوهم. والوهم «سلطان أعظم» عليه كما يصرّح محيي الدين بن عربي في «فصوص الحكم». ومصدر الوهم أن العقل يرى نفسه في النظر أكثر مما يرى الأشياء. فالإنسان يخلع ذاته على موضوعاته ولا يرى فيها إلا ما تعطيه نفسه وتُجَيزُه أحواله. لذا لا تخلو معرفة من تشبيه[1]، ولا وجود لعلم بريء بالكلية. بل كل علم يُشَبِّه مهما بلغ به التنزيه. كما أن كل علم يُنَزِّه مهما خالطه التشبيه: «فلم يتمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه» حسب معادلة الشيخ الأكبر. وإذن فالوهم مصدره التشبيه. ولا مناص من التشبيه ما دام العلم نسبتنا إلى المعلوم وما دام كل ناظر يحمل في نظره صورة معتقده. وهكذا، فمملكة العقل تخترقها الأوهام مهما كانت حصينة. إذ تنبت

(1) التشبيه هو خلع صفات الإنسان على الأشياء والكائنات.

فيها جذور تَفْلق أُسّ الفكر، جذور راسخة في أقاصي اللاوعي التي منها يتغذى الوعي. وتحصل فيها شقوق تصدع اللُّحمة التي ينسجها العقل، شقوق تحدثها الرغبات في اللغة التي بها يتجدد القول. وإذا كان دأب الفلاسفة أن يشيدوا دوماً هذه الصروح الفكرية بواسطة المفاهيم والنظريات، فإن أعظم منجزات العقل تجلّت في نقده لنفسه وفي التنقيب عما لا يقوله: في الكشف عن اللغة الأسطورية التي يستبطنها وعن الأوهام التي تسكنه، أي عما لا يمكن عَقْلُه في العقل نفسه. فالفلسفة ليست عقلاً مجرداً. إذ الحياة فيها من المعقول على قدر ما فيها من اللامعقول.

وفي استقرائنا تاريخ المذاهب الفلسفية ماذا نجد سوى أوثان صُنِعت من أفكار؟ سوى مفاهيم ارتقت إلى مرتبة القداسة؟ سوى نظريات اكتسبت صفة التعالي والمفارقة؟ فما المثال بذاته وما المحرك الذي لا يتحرك؟ وما السبب الأول وما واجب الوجود بذاته؟ وما الشيء بذاته وما العقل المطلق (إلى آخر سلسلة التصورات التي ابتدعها الفلاسفة لأنفسهم)؟ أليست هذه الأفكار ضرباً من الأقانيم المقدسة التي يعتنقها العقل ذاته؟ إنها أفكار اتخذت صفة الألوهة. فمع الفلسفة يحل المفهوم محل الله وتقوم النظرية مقام النص المقدس. إن التصورات التي يبتكرها العقل هي حقاً منجزات باهرة يتباهى بها بنو الإنسان. فالإنسان «عاقل» في النهاية. ومفاهيمه تشكل الأطر التي تنظم تجاربه والمبادىء التي ينطلق منها لتفسير الموجودات.

فهي أدوات بحثه واستقصائه، وهي المقولات التي يستخدمها لاحتواء ما تنطوي عليه الأشياء من الكثرة والتغير، وهي الماهيات التي يرد إليها الحوادث والأعراض. وهي أخيراً القواعد التي يتدبر بها أفعاله ونشاطاته. فمع العقل، ونعني به العقل البرهاني على نحو خاص، امتلك الإنسان قدرة فائقة على أن يبحث ويعلّل ويشرح ويحلّل ويرتّب ويوحّد. وهذا ما ساعده في القبض على الأشياء والسيطرة عليها على نحو لا مثيل له.

غير أن العقل لا يدرك في النهاية إلا ما يأتي منه، لا يدرك سوى هويته. وهوية العقل أن يربط الأمور والأشياء بعضها ببعض. فالعقل هو رباط في الأصل، والخواص التي يدركها في الأشياء ليست سوى ارتباطات، إنها نسب ومقادير. وكلما توغل العقل في بحثه عن الأسباب لا يجد إلا نتاجه، وكلما لطف نظره في ماهيات الأشياء لا يجد سوى قوانينه. غير أن قوانين العقل ليست بالضرورة مساوية لقوانين الأشياء. فالأشياء فوضى وعماء. والعقل نظام وهوية. ومفاهيم العقل ضرورات تقتضيها بنية العقل لا باطن الأشياء. فما هُوَ هُوَ لا وجود له إلا في الذهن. ومبدأ «الحتمية» لا يعني بالمطلق أن الكون خاضع لحتمية صارمة بقدر ما يعني أن الإنسان يكتشف في الأشياء بعض الخواص (الارتباطات) التي تسمح له بتسخيرها واستثمارها. فالعقل هو حقاً حيلة. إنه تقنية جبارة لصنع الأشياء والأحداث.

ومملكة العقل على جلالها وتناسقها تشاد في النهاية على

مسلمات ليست ببداهات. فمبادىء الفلاسفة لا تفسر ذاتها بل هي الحدّ الذي يقف عنده كل تفسير. إنها حدّ العقل نفسه. وما هو حدّ العقل إن لم يكن الاعتقاد الوهمي؟ وما يرفضه الفلاسفة أو العلماء عادة بوصفه ينتمي إلى عالم الغيب، أي كل ما لا يعترف به أرباب العقل من باطني ولا شعوري أو من وهمي وقدسي، إنما هو في الحقيقة الحدّ الذي يقفون عنده، بل الشرط الذي يجعل المعرفة ممكنةً. فالمعرفة تتبنى في النهاية على ما يمنحها إمكانها. وما يمنح التصور إمكانه ليس قانونه الداخلي وبنيته المنطقية، بل ما لا يعقل داخل العقل. فالدلالة تنبع مما لا معنى له. والتصور يُبنى على ما لا يتصور، وينحو إلي القبض على ما يفلت من الفكر باستمرار. غير أن كل معنى هو ضرب من «تجريد»؛ تجريد المعقول من المحسوس والصور من المواد. والمواد هي ما لا يعقل بذاته. فالمجرد شرطه هو المحسوس. وكل مجرد هو تَمَثّل ما لا يُتَمَثّل في الأشياء. وأيضاً كل تصور هو ضرب من «تبرئة». تبرئة الوجود من كل نقص ومن كل عدم. والتبرئة تنزيه وتطهير. والقداسة ليست شيئاً سوى ذلك. وإذن، فالتصور هو في سيرورته ضرب من التقديس. إنه ينحو دوماً بالكائن نحو المفارقة والتعالي، ولكن في الوقت الذي ينهل فيه من اللامعقول ويرتكز على التناهي. وإذا كان العقل الخالص لا يتحرك إلا في دائرة المتصوّر ولا يقرّ إلا بقوانين التصور المحض، فالتصور واقع بين طرفين؛ بين ما يتناهى وما يتعالى، بين الهباء واللّه. فشرطه الوجود العاري من

كل فكر ومن كل عقل، وحدُّه الأقصى الغيب والماوراء. وبمعنى آخر، ما يتعدى التصور يشكل إمكان وجوده وحدّه في آن. هذه هي سيرورة العقل بل سيرورة العلم، أكان علماً إنسانياً أم علماً طبيعياً. فالعلم لا يخلو من الاعتقاد كما الفلسفة لا تخلو من الغيب.

العلم والاعتقاد

لقد صاغت علوم الإنسان جملة مفاهيم في تناولها لموضوع الإنسان كمفاهيم الوظيفة في علم النفس أو النزاع في علم الاجتماع أو الدلالة في دراسة الأساطير. فالإنسان ذو وظائف كونه يحيا. والإنسان يحيا من خلال صراعه مع الآخرين بسبب حاجاته وأغراضه. وهو باحث عن الدلالات كونه ينطق ويرمز. وهكذا تصور الإنسان نفسه كوظيفة ونزاع ودلالة. ولكن البحث عن الإنسان ضاعف هذه المفاهيم من خلال مفاهيم ثلاثة أخرى هي المعيار والقاعدة والنسق، حسبما أبان عن ذلك ميشال فوكو. لقد أدى التوغل في معرفة الإنسان إلى صياغة المعيار الذي يحدّد الوظيفة والقاعدة التي تضبط النزاع والنسق الذي يولد المعنى. ولكن المعايير محايدة والقواعد غُفُلٌ والأنساق مُقْفَلة.

لذا، فإن هذه المفاهيم إذ تقول لنا كيفية تصور الإنسان لقوانين رغباته وشكل اجتماعه ولعب إشاراته، إنما تطل في النهاية على اللامعقول، على البنى اللاشعورية التي تشرط الوعي، وعلى

الأنساق التي تسبق المعاني وعلى النماذج الأصلية التي توجّه السلوك.

إن علوم الإنسان تطل في النهاية على الموت كحد أقصى للحياة، وعلى الرغبة كحالة وحشية تتعدى كل قاعدة، وعلى اللغة كنسق فارغ من وراء كل الإشارات والدلالات. لذا، فإن هذه العلوم تفضي من مآلها الأقصى إلى زوال الإنسان، إلى بلوغ الضِّفاف التي تحدّه حيث يفلت الأصل الذي يُستَمد منه كل معنى، وحيث ينطفىء الفكر ويُرخي الموت سدُوله. وهكذا فالعلم بالإنسان ثمنه التضحية بالذات. الذات هذا المبدأ المفارق الذي احتل واجهة الفكر منذ القدم والذي بسببه نتحدث عن الإنسان. وكأننا إزاء خيار بين اثنين على حد تعبير ليفي ـ ستراوس: إما ذات بلا معقولية وإما معقولية بلا ذات. فهل محكوم على الإنسان بالزوال أو التعالي؟ هل عليه أن يختار بين الأنساق المغلقة وقيمه المقدسة؟ ولكن، إذا كانت البنى والأنساق والقواعد التي تفضي إليها كل معرفة بالإنسان، تتعدى الذات والوعي والشخص، فهي ليست سوى ضرب جديد من التعالي. إنها مبادىء مفارقة ولكن منزوعة من صفة القداسة. وإذا كنا لا نعثر على ذواتنا في علوم الإنسان، فمعنى ذلك أن الإنسان لا يفسّر بنفسه. فالذات ليست بداهة البداهات. وكذلك ليست المنظومات المغلقة التي نفسر من خلالها سلوك الإنسان بداهات أيضاً. فالإنسان محتاجٌ إلى مبدأ مفارق لكي ينظر في أمر نفسه. سواء سُمّي ذلك ذاتاً أو نسقاً، وعياً أو لا وعياً. فما يُفسِّر الأشياء يتعالى على التفسير. لذا، كل معرفة بالإنسان

حدّها الأقصى ما هو مفارق، إذا كنا لا نريد الاعتقاد بزوالنا. فموت اللّه إشارة إلى موت الإنسان.

وإذا كانت علوم الإنسان تتراوح بين الهباء والنفس، بين الاعتقاد بزوال الإنسان والاعتقاد بألوهته، فعلوم الطبيعة مُفْضية هي أيضاً إلى الاعتقاد. لقد أنشأ الإنسان عن طريق العلم أبنية نظرية في غاية الوثوق والتدقيق، وصاغ مفاهيم ذات قيمة كبرى على صعيد الإجراء، أي على صعيد الوصف والشرح. وقد توصل بذلك إلى أن يقيم من الارتباطات والنِّسَب فيما بين الظواهر بشكل لا سابق له. ولعل في هذا الأمر يكمن سر النجاح الذي تتحدث عنه العلوم. غير أن علوم الطبيعة لا تنبني في النهاية على بداهات، بل على مسلّمات يقف العقل عاجزاً عن تفسيرها. مسلمات هي من قبيل الاعتقادات كما لاحظ ذلك جان سرفييه في كتابه «الإنسان واللامرئي». فالفيزياء تريد لنا مثلاً أن نعتقد بأن المادة تكونت بالصدفة بفعل حالة من الارتجاج الأصلي لم يتحقق منها أي فيزيائي. وهو قول لا يفوق في قيمته التفسيرية أقوال القدماء بأن العالم تكون من تجمع الذرات المتحركة في الخلاء. وماذا تقول لنا الكيمياء في توغلها بالبحث عن خواص الأجسام؟ إنها تريد لنا أن تعتقد بأن الاختلاف بين معدن وآخر هو في اختلاف الوحدات البسيطة المكونة له نسبةً وكمّاً. وبذلك نعود إلى المبدأ القديم إياه الذي نجده عند أرسطو وعند جابر بن حيان. فلقد اعتبر المعلم الأول أن الفلِزّات واحدة بالنوع، والاختلاف الذي بينها ليس في ماهياتها

وإنما في أعراضها، وهذا المبدأ شكّل الأساس لفكرة تحويل المعادن إلى ذهب. كذلك ذهب جابر بن حيان إلى القول بأن ماهيات الأشياء لا تُعلم وإنما تُعلم موازينها أي نسبة توزيع الطبائع البسيطة الداخلة في تركيبها. صحيح أن الكيمياء تحولت إلى علم اختباري وأنها أحكمت منهجها وابتدعت لغتها ومركزت مصطلحاتها وبنت معادلاتها، فوقفت على الكثير من العلل والأسباب وكشفت عن بنى دقيقة ومذهلة ونجحت في تفجير الطاقة، غير أنها لم تتحرر من الخيمياء. إذ كلتاهما تبحثان عن الخواص من خلال مبدأ التوليف والترتيب. المبدأ الذي يفسر تنوع الأشياء من خلال تشابه الظواهر. المبدأ الذي يردّ الكثرة إلى الوحدة والمعقّد إلى البسيط والمرئي إلى اللامرئي. فبموجب هذا المبدأ ثمة وحدات بسيطة لا مرئية تترتب ترتيبات يصعب حصرها وتدخل في تركيبات لا نهاية لها. ومع كل ترتيب نقف على خاصية جديدة ونعثر على وحدات أبسط وننتقل من مستوى إلى آخر، من بنية مرئية إلى أخرى لامرئية. فالكيمياء تفضي إذن إلى الخيمياء، إن لم نقل أنها تفضي إلى انفجار المادة، إلى المادة/المضادة، أي إلى الهباء.

كذلك الأمر في علم الحياة. إن هذا العلم يريد لنا أن نعتقد، بأن الكائن الحي هو «منظومة»، هو ترتيب وحدات كيميائية متناهية الصغر لا متناهية العدد في سلسلة تسمّى البرنامج الوراثي. وهكذا، فإن علماء الحياة لا يرون أي انقطاع جوهري في المواد التي تفصل مملكة الأحياء عن عالم الجماد. ولكن كيف أمكن للترتيب الذي تمثله

الحياة أن ينبثق؟ كيف أمكن للعناصر المكوّنة للمادة أن تتجمع وتولّد بنى في غاية التعقيد، بل كيف أمكن لها أن تتناسل؟ قد نعثر على الجواب في «القوة الحيوية» كمبدأ مفارق أو مسبق يفسر التنظيم الذي تنطوي عليه الحياة. وعند ذلك لا تفسر الحياة نفسها بنفسها، بل بما يطل على الغيب. وقد نلجأ إلى تفسير الحياة باستخدام مصطلحات الكيمياء والفيزياء. فدراسة الحياة تتم اليوم عبر نماذج هذين العلمين. إذ الخلية تُشَبّه بالمعمل الكيميائي، والحيوان بالآلة، والعقل بالناظم الإلكتروني. عند ذلك نرد أصل الحياة إلى سلسلة من التفاعلات الكيميائية التي حدثت في ظروف لم يتمكن أحد من التحقق من صحتها أو اصطناع ما يُشبهها. ولكن، ماذا يفعل العلم بذلك سوى استعادة ما تَمَّ طرده، أي طرد كل اعتبار غيبي في تفسير الظاهرة الحية؟ وإذا كان الباحث عن أسرار الحياة لا يسعه التسليم بأية حقيقة ما ورائية تقف وراء نشأة الحياة، فإنه بالوقوف عند حدود الفيزياء والكيمياء يقدّم لنا تفسيراً يحتاج هو نفسه إلى تفسير، أي يقف بنا عند حدود الغيب. فهو يقول لنا بأن ثمة حدثاً فريداً قد تمَّ مرة واحدة منذ أكثر من ملياري سنة لا نعلم ظروفه ولا نقف على أسبابه، ألا وهو انبجاس الحياة. وهل يختلف هذا القول بشيء عن القول بأن طينة تخمّرت في باطن الأرض لتولد الحياة، سوى القول بأن الروح التي هي من عند الله قد تعلقت بهذه الطينة[1]. وهكذا فالعلم يضعنا

(1) على مايفسر ابن طفيل نشأة الإنسان في كتابه «حي بن يقظان».

في النهاية أمام اللامرئي ويدفعنا إلى الاعتقاد بالأعجوبة. قد يُقال مرة أخرى إن نشأة العالم الحيّ حدث احتماليّ يشبه الفائز بالجائزة الكبرى في مراهنة (اليانصيب) على حد تعبير أحد كبار علماء الطبيعة المعاصرين (جاك مونو). وهكذا فالعلم يبحث عن النظام من وراء الفوضى. والضرورة تتمفصل مع الصدفة. والقوانين العلمية ذات طابع إحصائي. ولكن التسليم بهذه الفكرة يضعنا مرة أخرى أيضاً أمام خيارين: إما الاعتقاد بمجانية العالم وعَبَثِيَّتِهِ أو التسليم بما يتعدى التجربة. إما القول بأن الأشياء وجدت جزافاً، أو الذهاب إلى ما يتخطى المشاهدة. فهل يعيدنا العلم إلى أساطير الأوّلين؟

فلا يُظن أن العلم والأسطورة يبعدان عن بعضهما البعض كل البعد. بل هما يتقاطعان. والأمر سواء بينهما في الجواب على الأسئلة الكبرى: ممّ تتركب المادة؟ كيف تكوّن العالم؟ كيف تم الانتقال من عالم الجماد إلى مملكة الأحياء؟ أو كيف تم الانتقال من حي إلى آخر؟ فعلى هذا الصعيد كلا العلم والأسطورة يقدمان افتراضات ويبنيان أنساقاً تحتاج إلى تفسير. وكلاهما يلجآن إلى استمداد الدلالات مما ليس له معنى ويفضيان إلى الاعتقاد. كلاهما يجعلان منا شهوداً على ما هو غائب.

لا شك أن الفكر العلمي يختلف عن الفكر الأسطوري من حيث نهجه ووسائله ومن حيث معطياته ومواده ومن حيث جدواه وفعاليته. وكما بيّن ليفي - ستراوس في مؤلفه «الفكر الوحشي»، العلم يصنع

الأحداث بواسطة الفروض والنظريات والمفاهيم، بينما تصنع الأسطورة البنى الفكرية بواسطة الأحداث أو بقايا الأحداث والتواريخ. العلم يهتم بفهم الحدث بينما تهتم الأسطورة بروايته. والعلم يقوم بصنع الأحداث، بينما تقوم الأسطورة بإعادة صياغة الأحاديث. والعلم ينظر في الظواهر بينما تنظر الأسطورة فيما سُطِّر. فالأسطورة من التسطير. الأول ينشىء حدثاً والثاني ينشىء حديثاً. لذا، العلم أكثر قدرة وفعالية لأنه يبدع وسائله الخاصة. بينما الأسطورة أقل جدوى لأنها تعمد إلى إشادة أبنية فكرية بتجميع أنقاض الأحاديث القديمة من الذاكرة الفردية أو الجَمْعية.

ولكن العلم والأسطورة يجتمعان. تجمعهما الدلالة. والفكر الأسطوري ينبغي أن يُقرأ من هذه الزاوية، أي من زاوية كونه فكراً له دلالته. بل فكر مشبع بالدلالات. فالفكر الأسطوري ليس فكراً علمياً أو اختبارياً حتى يُحكم عليه من زاوية العلم نفسه. فهو يختلف عنه بأشياء ويتماثل معه بأشياء. إنه يختلف عنه كما يختلف الحرفي عن المهندس والحديث عن الحدث، وكما يختلف التخيّل عن التصور، والمجاز عن الحقيقة، والطقس عن اللعب. ولكن الأسطورة والعلم يتماثلان بالفكر. والفكر البشري واحد منذ البداية، وإن اختلفت مناحيه وتنوعت تجلياته. لأن كل فكر يحاول عقل الأشياء وتدبرها. كل فكر يتعامل مع الأشياء من خلال البنى التي يخلقها. وكل فكر ذو دلالة. ولكن هذه الدلالة قد تضيق وتتلاشى في طرفها الأول حيث اللفظ اسم لمسمى

واحد، والكلمة علامة صرفة على الشيء، والمصطلح دال على موجود بعينه. وهذا هو شأن العقل العلمي الذي يجهد لإقامة التطابق بين الدَّال والمدلول والذي يبتغي في النهاية إيجاد مدلول واحد لكل الدلالات. ولكن الدلالة قد تتسع في الطرف الآخر حيث اللفظ الواحد يصبح مجمعاً للدلالات، وحيث كل شيء يدل على كل شيء. ومن هذه الزاوية ينبغي استعادة الفكر الأسطوري. فالأسطورة عالم دلالي، ورموز ينبغي فكها. الأسطورة عبارة لمن فهم الإشارة. وإذا كان البدائي يصنف مثلاً بعض النباتات أو الحيوانات تصنيفاً يختلف عن التصنيف العلمي لها، فالمهم أن يُسأل هنا لِمَ كان هذا التصنيف وما الغرض منه؟ ما دلالاته بالنسبة إلى رؤية البدائيين للعالم؟ فالأسطورة تروي في النهاية تاريخ الأشياء وتقول لنا ممّ تكونت ولم تكونت (مارسيا الياد). وإذا كان الوحشي يعتقد أن هذا الصنف من النبات يشفي على نحو خاص هذا العضو من أعضاء الجسم، ينبغي أن ندرك ما دلالة الرابطة بين الشيئين ولو كان العلم لا يقر هذه الرابطة؟ وإذا كان أهل الجاهلية يعتقدون بأن دم رئيس القبيلة يشفي من داء الكَلَب، فهذا الاعتقاد الخاطىء لم يتكون عبثاً، وإنما ينبغي أن نبحث عن الدلالة الكامنة من ورائه. وهي دلالة قد تكشف عن جوانب من الفكر الجاهلي وتلقي الضوء على رؤيتهم لصلاتهم وعلاقاتهم. وهكذا أيضاً ينبغي أن تُقرأ كل تلك الخوافي والكائنات اللامرئية التي ابتدعتها المخيلة الأسطورية، كالجن والعفاريت والشياطين والملائكة... فالمسألة

ليست مسألة عما إذا كانت هذه الكائنات موجودة أم لا. وإنما المسألة أن نعرف دلالتها. وهي ذات دلالة بالغة على نظرة البدائيين أو الجاهليين أو حتى المعاصرين لأنفسهم. فمن خلال هذه الكائنات يتعرف هؤلاء إلى ذواتهم، وبهذه الطريقة يستكشفون نوازعهم الخبيثة والشريرة أو منازعهم الطيبة والحسنة. فإذا كان الشيطان هو أصل المعصية ومصدر الغواية ومركز الغرائز الهدامة، فهل هو شيء آخر غير ما يسميه علماء النفس «الهو» أو «الهذا»؟ وما هي الملائكة، هذه الكائنات العليا، إن لم تكن دليلاً على ما نسميه اليوم «الأنا الأعلى»؟ وما هي العفاريت إن لم تكن إسقاطاً للنوازع الداخلية الخبيثة على الخارج، كما يقول فرويد؟ وهكذا فالشيطان والملاك والعفريت هي مقابلات أسطورية للمفاهيم العلمية. لقد استبدل العلم الكائنات اللامرئية التي كان الإنسان (وما يزال) يعقل نفسه من خلالها بواسطة المفهوم. كذلك استبدل العلم طريقة العلاج القديمة التي كانت تقوم على طرد الأرواح، بالتحليل النفسي: باللجوء إلى تداعيات الذاكرة، أي إلى فك الرموز وتفكيك الأحلام. وبمعنى آخر مع العلم يحل المفهوم محل الكائنات اللامرئية، ويقوم التحليل مقام التعزيم. ولكن أليس المفهوم مبدأ مفارقاً في النهاية؟ فما الأنا والهو والأنا الأعلى هذه التصورات التي نعقل من خلالها أنفسنا؟ صحيح، إنها تصورات ذهنية، ولكنها تكتسي في النهاية صفة المفارقة. فالتحليل العلمي إما أن ينتهي إلى مبادىء تتعالى على التفسير، وإما أن يفضي إلى الهباء والعدم، إلى

زوال الموضوعات التي يدرسها. وإذن مع المفهوم نعانق اللامرئي من جديد. كذلك، إذا كانت الطريقة السحرية تستخدم «التعزيم» فالتعزيم، بما هو رُقًى وتعاويذ، يعمل بطرد الأرواح عن طريق الكلمات. وماذا يفعل المحلل النفسي سوى طرد الكوابيس عن طريق الألفاظ. فكلاهما يلجآن إلى لعبة الكلام. وهكذا، فالتحليل يتقاطع هو أيضاً مع التعزيم: الجوهر واحد وإن اختلفت الطرق. فالمحلل ساحر ولكن من نوع آخر. ساحر يفكك الأحاديث ليرمم الذات بعد انخلاعها. بينما كان الساحر يرمم أنقاض الأحداث بواسطة الأحاديث لبناء الذات.

وبالطبع لن يكون بإمكاننا العودة القهقرى. فلقد هتك العلم الأسرار وفك الكثير من الرموز وهدم المعابد التي شادها الفكر الأسطوري. غير أن لكل فكر منهجه ولكل طريقة منافعها ومضارها. لكل اختيار ثمنه.

إن العلم يربط الأمور بعضها ببعض، وكذلك تفعل الأسطورة. فالبدائي يربط في النهاية أمراً بآخر. وإذا كان العلم يربط الظواهر على نحو يبدو أكثر إقناعاً وأكثر جدوى (كما يرتبط مثلاً الضغط بالحجم على نحو عكسي)، فلا يعني ذلك أن الرابطة المقامة بين هذه الظواهر هي رابطة وجودية كيانية. وإنما هي ضرب من الاعتياد الذهني كما برهن الغزالي وهيوم. إنها من إنشاء الفكر. ومصنوعات الفكر تمت إلى دائرة اللامرئي (مهما بلغت درجة تجليات هذا الفكر وتحققه في الواقع)، وإذن يخالطها الوهم بشكل أو بآخر. بدليل

أن العلم يكشف كل مرة عبر سيرورته عن روابط جديدة تبدو معها الروابط القديمة واهية أو عديمة النفع. بل إن العلم وصل اليوم إلى التشكيك بالقوانين التي يصوغها، أي بمبدأ السببية ذاته، هذا التشكيك الذي سماه هايزنبرغ «مبدأ اللايقين». فالروابط بين الأشياء ليست ضرورية والصلات بين الظواهر اشتباه لا يقين. وبمعنى آخر لا توجد صلات إلا في الذهن. والهويات من صنع العقل: إنها غيبياته، أي عالمه الآخر إذا جاز القول. وبالمقابل إذا كانت الأسطورة تبحث عن روابط لايقرها العلم، فإن الفكر الأسطوري يبحث عن روابط أعم ويصدر عن منطق مختلف. يصدر عن رؤية مختلفة ترى أن الكون حقل دلالي رحب (ليفي ـ ستراوس). حقل ترتبط فيه الأشياء بعضها ببعض وتؤثر بعضها ببعض. أي تدل على بعضها البعض وتحيل إلى بعضها البعض. وهكذا، لا دلالة لشيء بذاته، بل بغيره. فالتلازم بين الأشياء ليس ضيقاً إلى الحد الذي نعهده. والتخيل يبحث على الدوام عن علاقات بين الأشياء لا يبحث عنها العلم. ففي التخيل بالإمكان تفسير أي شيء بأي شيء وربط كل أمر بكل أمر. بالتخيل يمكن اكتشاف وحدة لا مرئية بين الموجودات جميعها. فنحن في النهاية شهود على اللامرئي. ألا يفضي العقل في مآله الأقصى إلى وحدة الوجود، إلى نظم الكائنات في جملة واحدة وجمعها في نسق مخصوص؟ العقل واحد، وإن اختلفت مقارباته للعالم والكون.

على صعيد آخر، إذا كان بإمكان العقل العلمي أن يصنع

الأحداث التي يشاء وأن يبني النماذج حسب المطلوب، وإذا كان بإمكانه أن يبرمج الأشياء والكائنات، فإن بإمكان العقل الأسطوري أن ينشىء هو أيضاً البنى التي يريد. بإمكانه أن يشيد أعظم الصروح الفكرية بواسطة الكلمات (البنى السحرية، الشطحات الصوفية، العوالم الشعرية). ولكل بناء ثمنه. في كل بناء نحصل على أشياء لنضحي بأشياء. لقد حطم العلم الهياكل القديمة وأقام مكانها هياكل جديدة، فأحل بذلك الفكرة المطلقة محل اللّه. لقد أفضى إلى تقديس العقل بدلاً من تقديس الغيب، وإلى عبادة الشخصية بدلاً من عبادة العلوي، وإلى عبادة الدولة بدلاً من عبادة اللامرئي. فالعلم حقيقة ولكنه مُفضٍ إلى الاستبداد. والأسطورة مجاز ولكنها محررة. العقل تقنية جبارة ولكنه يكاد ينقلب على نفسه. والأسطورة تقنية ضعيفة ولكنها تُبقي على سيادتنا. فها نحن بإمكاننا صنع أي شيء إن لم نقل صنع كل شيء، ولكن على حساب الإنسان نفسه. بإمكاننا أن نشيد ناطحات السحاب وأن نطلق الصواريخ وأن ننظم العقل الآلي. وبإمكاننا أن نبتدع النقد ونهيىء الثورات ونبني الدول، بإمكاننا أن نفعل الأعاجيب بواسطة مصنوعاتنا، فنمتلك ما يشبه العلم الكلّي بالأشياء، ولكن على حساب الحضور، إذ ذاك تحضُر الأشياء على حسابنا وتفلت من سيطرتنا. وسنحيا عندئذٍ في مملكة الأشياء، في مملكة الاستبداد، ونصل إلى العُرّي الخالص، إلى الفحشاء التي تغرق تصرفاتنا، ونتكاثر حتى البربرية. ونحن كائنات يلهبها التكاثر حتى

تزور المقابر، تكاثر الأموال والبنين والسلاح والمتاع.. ولكن بإمكاننا في المقابل أن نحيا في مملكة الرغائب والعجائب، في عالم الدلالة والحرية، في مملكة الكلمات. أليس هذا ما يفعله السحرة والصوفية والشعراء؟

•

الذاكرة المثخنة

الذاكرة والمكان

لا وجود يقع خارج الزمان. والزمان لا يُتَصَوَّر من دون القَبْل والبعْد. فلا يُعقل وجود إلا وقبله وجود. كما لا يعقل وجود إلا وبعده وجود. فالماضي والمستقبل بعدا الزمان. وكل صفحة في سجل الوجود تطوي صفحة وتَفْتَتِح أخرى. وكل نشأة إنما هي هلاك صورة وبقاء أخرى. وكل خلق جديد إعادة لخلق قديم. لذا، فالزمان ديمومة ومشابهة كما هو تبدّل وصيرورة. إنه يؤمّن الاستمرار كما يحدث الانقطاع. وينطوي على القديم كما يحمل الجديد. والزمان انتساب بقدر ما هو ابتعاد، وحضور بقدر ما هو نسيان. إنه أصل يستأنف عند كل خَلْق ومع كل تجديد، وبدءٌ يُفْتَتَح في كل مرة وبطرق مختلفة.

فلا موجود إذن إلاّ وله زمنه الخاص: لا حياه إلا ولها تاريخها، ولا إنسان إلا وله ذاكرته، ولا جماعة إلا ووراءها تاريخها. فالتاريخ متحف الذكريات والإرث الذي نبني به والمخزون الذي نغرف منه.

لذا، فإننا، معشر البشر، نفخر بماضينا التليد ونتغنّى بأمجادنا الغابرة ونعتصم بتقاليدنا العريقة ونستنجد بذاكرتنا التي لا تخطىء.

نفيد من مكتسبات الماضين ونتعلم مما خبروه وعرفوه، نتقلّد خطاهم ونتماهى معهم. وعندما يستجمع الواحد منا كلّ الماضي ويختصر كلّ التواريخ فإنه يستجمع بذلك ذاته ويختصر زمنه. وهكذا، فنحن نعتزّ بتواريخنا ونتباهى أمام بعضنا بأصالتنا وعراقتنا. ونعتقد بأننا نزداد إنسانية أو أنسية كلما ازددنا أصالة وعراقة. فمن لا تاريخ له لا أصل له ولا نسب. ومن لا ينتسب يفقد الهوية، وبالتالي الإنسانية. ولقد ذهب البعض منا وبالأخص الإناسيون (علماء الإنسان) إلى أن المتحضر أو الأنسي يمتاز عن البدائي أو الوحشي بالتاريخ. لقد خُيِّل إلينا أن المجتمعات البدائية «لا تاريخ لها» ولا زمان، وأنها تحيا في مرحلة ما قبل التاريخ والاجتماع. وقد شاع هذا الاعتقاد الخاطىء في ابتداء الأمر إلى أن قام نفر من الإناسيين مؤخراً فشككوا بالتصور الذي كوَّنه الغربي عن الوحشي وكشفوا عن بُطلان النظرية الإناسية في الاجتماع البدائي. فلا وجود لمجتمعات تحيا من دون تاريخ مهما بدت صيرورتها بطيئة ومهما بدا زمانها متشابهاً. إذ لكل مجتمع زمنيته. ولا فرق في ذلك بين مجتمعٍ وآخر، بين مدني ووحشي، أو حديث وقديم. وإذا كان الفكر الوحشي فكراً أسطورياً حسبما بيّن الإناسيون، فإن الأسطورة تروي الحدث وتتحدث عن الأصل وتستعيد البداية. فهي ليست سوى تاريخ. وإذن فالبعد التاريخي ليس غائباً عن الفكر الأسطوري. فللأسطورة زمانها الخاص وإن بدا مختلفاً عن مفهومنا للزمان. وإذا كانت هذه الحقيقة قد غابت عن أذهان

الإناسيين ممن نظروا في أحوال البدائيين، فإن ذلك يقدم الدليل على أن العقل يتوهم مهما بلغ شأوه. فالإنسان يُشبّه بالوهم كلما نزّه، ويُنزه بالعقل كلما شبّه بحسب قول ابن عربي.

فلا وجود إذن لجماعة بشرية تحيا خارج التاريخ والزمان مهما كان شكل اجتماعها ونمط عيشها وطريقه تفكيرها. وإذا كان الزمان ملازماً للوجود، فالوجود الإنساني وجود زماني بامتياز. بل هو زمنية مطلقة حسبما يرى البعض. والزمان يدرَك ويُستعاد بالذاكرة. فالإنسان كائن يتذكر. والذاكرة أهم ما يميزنا عن الجمادات كما أبان عن الأمر برغسون. والذاكرة لا تقتصر فقط على الإنسان بل هي تشمل جميع الكائنات الحية حسبما يقول لنا علم الحياة المعاصر. فالشيفرة الوراثية[1] هذه البنية الخبيئة المتناهية الصغر، والتي تنطوي على شكل كل كائن حي وصفاته ومراحل نموه وتحدّد مستقبله ومصيره، إنما هي ضرب من ذاكرة عامة. إنها «ذاكرة الجنس» التي تحفظ على نحو مُرَقَّم في الجهاز الوراثي (المورّثات) ماضي كل نوع من الأنواع الحية، أي بقايا الأحداث التي قادته إلى وضعه الحالي. وهناك الذاكرة المناعية (من مناعة) التي تسجل التجارب التي يمر بها كل فرد وخاصة الحوادث المرضية، فيتعلم الجسم بذلك كيف يدرأ الأخطار التي تدهمه ويقاوم الأجسام الغريبة التي تغزوه. فهي ذاكرة دفاعية يمتلكها كل كائن حي. وإلى جانب هذه وتلك ثمة ذاكرة

(1) Code génétique، راجع بصدد الذاكرة الوراثية: فرنسوا جاكوب، «لعبة الممكنات»، منشورات Fayard. باريس 1981.

من نوع ثالث هي أعلاها مستوى وأعقدها تجهيزاً وأخطرها وظيفة. إنها الذاكرة العصبية التي توجد عند الأحياء المتعددة الخلايا وعلى نحو أخص الإنسان. والذاكرة العصبية هي الجهاز الذي ينسّق بين نشاطات الخلايا والآلة التي تسجل تاريخ الأفراد. وهذه الذاكرة، وإن تحدّدها في النهاية الشيفرة الوراثية ذاتها، فإنها تختلف في طبيعتها وطريقة عملها عن الذاكرة الوراثية. فالذاكرة العصبية أكثر مرونة وانفتاحاً. وهي أكثر تهيؤاً للاستفادة من التجربة وتلقي دروسها. فهي إذن تحفظ الماضي وتعدّ للمستقبل. لذا، فالذاكرة مستودع التجارب.

وإذا كانت الذاكرة تسجل وتحفظ فإنها تثبت وترسخ. بمعنى أنها ترسو بالوعي عند زمن معين. فالإنسان يقسم الزمان إلى مواعيد تنظم له أوقاته ويختار محطات يتوقف عندها. إنه يبرمج أزمنته حتى لا يتوه في مجرى ديمومة لا حدود لها[1]. كما أنه ينصب معالمه في المكان حتى لا يفقد الاتجاه. فالزمان سيل متصل وتعاقب لا انقطاع فيه، كما أن المكان فضاء لا حدّ له. ولا بدّ للإنسان من اختيار مِعْلَم زماني أو مكاني يهتدي به ويتعرف إلى نفسه بواسطته. لا بدّ له من زمان أول يمثل البداية، كما لا غنى له عن مكان يلازمه. وهكذا يتعلق الإنسان بزمن أول يتماهى معه كما يحن إلى موطن أصلي يسكن إليه. ولذا، فهو لا ينفك يتذكر أزمنته كما يتخيل أمكنته. والذاكرة تتجه على الدوام إلى زمان التأسيس تنتسب إليه وتستمد منه المعنى

---

(1) راجع مقالة برنارد ميليه: «الزمان والمكان» في كتاب التفلسف، Fayard، 1980.

والدلالة. من هنا فإن الذاكرة إذ تحفظ وتثبت فهي تمثل أداة الهوية. ومن لا يتذكر فلا هوية له. فالهوية تذكرة كما سميت. وليست فلسفة برغسون سوى جلاء لهذه الحقيقة. ونعني بها التأكيد على أن ماهية الإنسان ذاكرة صافية وأن الوعي «ديمومة خالصة». فميزة الإنسان أنه يتذكر. بل التذكر هو أكثر النشاطات بداهة عنده. ونحن لا نفعل سوى أن نتذكَّر. فلا شيء يفلت من سيطرة الذاكرة. لذا، فإن التذكر أشدّ الأفعال التصاقاً بالذات وأدلها على حقيقة الوعي. بواسطته يكتسب الإنسان هويته، ويشعر بأنه هو هو في جميع أطوار عمره كما يعبر ابن سينا. أي يشعر بالثبات والاستمرار على الرغم من تبدل الأحوال وتقلّبها. فالحالات النفسيّة وإن بدت منفصلة ومتقلبة، تندرج في تيار متصل لاينفك فيه الماضي عن استدعاء الحاضر والحاضر عن استعادة الماضي. فالماضي يَمْثُل في الحاضر والحاضر يحضن الماضي.. وما التذكر سوى هذا الاستحضار. والإنسان لا يعي ذاته إلا لأنه يستحضر في كل آنٍ ماضيه. فالذاكرة استحضار والوعي حضور. وكل حضور ديمومة متصلة وسريان لا انقطاع فيه.

غير أن اعتبار الذاكرة ديمومة خالصة يقود إلى استبعاد التخيل من تعريف الهوية. فإذا كان الإنسان ذاكرة خالصة، فلا حاجة له في التعرف إلى نفسه إلى أي أمر خارج منها، إذ بإمكانه أن يدرك ذاته، بمعزل عن العالم الخارجي بل بمعزل عن أي تخيّل لجسده. فيثبت له عندئذ ذاتاً بلا طول ولا عرض ولا عمق، كما حاول أن يثبت لنا الشيخ

الرئيس في برهان «الرجل المعلق في الفضاء». ولقد ذهب برغسون إلى أبعد من ذلك فقرّر في «المادة والذاكرة» أن المادة ليست إلا «مجموعة صور» مكانية. وذلك على النقيض من الذاكرة التي هي ديمومة متصلة تتداخل فيها الآنات وتتداعى وتتماثل. فالتخيل تمثُّلٌ للمكان والتذكر تَمثُّلٌ للزمان. والتخيل يتجه إلى خارج والتذكر انصراف إلى الداخل. والتخيل علاقة بالأشياء والتذكر صلة بالذات. وعندما نقرّر بأن ما يميزنا في الصميم هو هذا النقاء الأصلي وهذا الحضور الدائم وهذه الشفافية التامة بين الإنسان ونفسه، فإننا نؤكد بذلك على أن وعينا بذواتنا يتحصّل لنا بدون أي وسيط من خارج ولو كان هذا الخارج جسدنا بالذات. والإدراك الذي لا توسّط فيه إن هو إلا «الحدس». لذا، فالحدس هو في النهاية إسقاط للمكان والجسد. فالمكان لا يتمثله إلا العقل. لأن العقل، بما هو برهان، لا ينتصر إلا في ميدان الهندسة كما يقول برغسون نفسه. وليست الهندسة سوى جغرافية مكانية.

وإذا كان الفرق بين الذاكرة والخيال يعكس الفرق بين الزمان والمكان وبين الحدس والاستدلال، فإنه يعكس أيضاً الفرق بين الوعي واللاوعي. فنشاط الوعي يتم في الزمان، بينما نشاط اللاوعي «لا زمان له» بحسب رأي فرويد[1]. ذلك أن زمان اللاوعي يجري في الاتجاهين ولا وجهة محددة له بسبب خضوعه للرغبة. فالرغائب لا زمان لها. والجسد لا يعترف بالديمومة. لذا، فبإمكانه أن يعكس وجهة الزمان

(1) راجع: سامي – علي، المكان الخيالي، Tcl Galli mard، 63 باريس، 1974.

أي أن يتخيل زمانه الخاص. ولذا، فزمان اللاوعي زمان خيالي سمته التكرار ولا يُتمَثّل إلا من خلال صور المكان أي الجسد. إذن فالوعي زمان واللاوعي مكان. ونسبة الوعي إلى اللاوعي كنسبة الزمان إلى المكان ونسبة الذاكرة إلى الخيال. الوعي حضور واللاوعي نسيان. والوعي زمان يسيل واللاوعي مكان متزامن. والوعي تاريخ واللاوعي بنية. والإنسان يذكر بقدر ما يتخيل، وينشدّ إلى الزمان بقدر ما يلازم المكان، ويعي نفسه بقدر ما يجهل بها. وكل بُعْد مرتبط بالآخر. فالذاكرة مستودع الخيال ومتحف الأجساد والأشياء. والمخيلة تغزو الذاكرة وتمدّها بالصور وتملأ الزمان بالممكن والمختلف. والزمان مدة الفعل وحركة المكان. والمكان هو النقطة التي يسكن عندها زمان الوعي. والوعي لا يتوقف عن كبت الرغائب وطردها إلى اللاوعي. واللاوعي لا يكفّ عن الانزلاق إلى الوعي. وهكذا، يتأرجح الإنسان بين أزمنته وأمكنته، بين ذكرياته وأخيلته، بين الوعي واللاوعي.

وإذا كانت حالة التخيل القصوى تؤول إلى فقدان الإحساس بالزمن حيث تسيطر على المرء أحلامه ورؤاه، وحيث يتحول الجسد إلى مكان خيالي تعبّر عنه الهوامات، أي إلى حضور رمزي كما في الجنون، فإن الذاكرة الخالصة تؤول من جهتها إلى استبعاد الجسد بما هو صورة من صور المكان. ذلك أن الجسد يتحول في الزمنية المطلقة إلى آلة يستعملها العقل في نشاطه ونموه. بل يغدو عقبة تُثقل الوعي باختلاف الميول وتبدل الأحوال وتنوع الصور. فتمنعه من أن

يحيا بحرية وامتلاء. فالمادة تعيق حركة الفكر، والمكان زمان ليس بحقيقي. إذ الزمان الحقيقي حضور متصل وتذكر خالص. وما الصور التي يطالعنا بها المكان سوى انقطاعات في تيار الوعي ينبغي وصلها، وما التخيلات التي ينبئنا بها الجسد سوى فجوات في الذاكرة يجب سدّها. لذا، فإن الديمومة المطلقة تفترض الإعراض عن الوقائع والتجرد من الشواغل، بل تتحقق بإقصاء المكان إذ المكان تحلّل وانتقاص. وفي هذه الحالة ينصرف الإنسان على الدوام نحو ذاته، يحن إلى أوله ويأتلف مع زمنه ويستسلم لذاكرته. ولكن الذاكرة، إذ هي معين لا ينضب في وجهها الأول، فهي في وجه آخر غَوْر لا يرتوي وجرح لا يلتئم. ومن يبحث عن نفسه في أغوار ذاكرته يبحث عن بدء يفلت منه باستمرار، ويحنّ إلى أصل كلما وجده افتقده. فالزمان ليس ديمومة خالصة، وإنما هو ديمومة وصيرورة، وأداة بها نتصل وننفصل، ومبدأ يجعلنا «نختلف عن أنفسنا باستمرار» كما يعبّر على نحو ممتاز جيل دولوز. فمن يحيا كذاكرة خالصة يعيش في مماهاة تامة مع نفسه ويشعر بهويته حتى العشق المفرط، ولكنه يستبعد المكان والآخر والعالم، بل يستبعد في الحالة القصوى جسده. بالقهر أو بالموت، فهل الزمان الخالص نفي للزمان؟

الذاكرة واللاوعي

ليست الذاكرة زماناً فردياً وحسب، إنها زمان جمعي أيضاً. فلئن

كانت علاقات الإنسان بجسده وأمكنته تسهم في صنع ذاكرته، فإن صلاته بالآخر تسهم هي أيضاً في تشكيل هذه الذاكرة. والصلة بالآخر تنقلنا من الفرد إلى الجماعة ومن الرغبة إلى النسق ومن الصورة إلى البنية. فالزمن الفردي مرتبط بالزمن الجمعي. وكما أن للفرد ذاكرته فللجماعة ذاكرتها أيضاً. فالجماعة البشرية ذاكرة والذاكرة الجمعية هي الذاكرة الثقافية الخاصة بكل جماعة. ذاكرة تصوغها المحرمات والنواهي، وتنسجها الرموز والأساطير، وتغذيها الرؤى والأحلام، وتستوطنها المثل والمعتقدات، وتجسدها الطقوس والتقاليد، وتعمرها البطولات والملاحم، وتستحوذ عليها الشخصيات العظيمة، وتدفعها الحوادث الخطيرة والأحداث المصيرية كالانتصارات والهزائم والصعود والانحطاط..

وكما أن ذاكرة الفرد تحفظ له هويته، فإن الذاكرة الجماعية تحفظ لكل جماعة كيانها وهويتها إذ تقوّي اللُّحمة بين الأفراج وتبعث التضامن وتُجدّد الانتماء. وإذا كانت ذاكرة الفرد تعادل هويته الشخصية فإن الذاكرة الجماعية تعادل هويته الثقافية. وكل ذاكرة فردية إنما هي نسيج جَمْعي. فمذ يولد الفرد تتلقف الجماعة جسده. فتتعهده وتربيه، وتؤدبه وتهذبه، تطوعه وتطبّعه. وبذلك ينخرط منذ البدء في ذاكرة الجماعة ويتماهى معها. وأول ما يبدأ الطفل بالمحاكاة ينطق بلغة أهله. فيستدعي ويستألف ويستصرخ بمحاكاة أصواتهم ويتلفظ بألفاظهم وينحو نحوهم بالكلام ويلهج بما يلهجون.

فاللغة تفتتح وعي المرء. بها يعرب عن أحاسيسه ويترجم انفعالاته. وبها يتخيل ما يحبه وما يكرهه. وبها يرى ويفكر ويتأمل. بل بها يحلم ويرمز. واللغة تختزل ذاكرة الجماعة. ذلك أن اللغة ليست أداة اتصال وتفاهم وحسب. بل هي أيضاً عالم رمزي ودلالي. فالألفاظ هي في النهاية رموز. والرموز تروي الأصول البعيدة التي تفتتح الزمام الجَمْعي وتردنا إلى تواريخ سحيقة في قدمها لم تعد تعيها الذاكرة. ونحن لسنا في النهاية سوى هذه التواريخ التي نجرها وراءنا: تاريخ الحياة منذ دبيبها الأول، وتاريخ الإنسان منذ انبجاس اللغة والفكر عند بدء الوعي، وتاريخ الجماعة التي ننتمي إليها منذ أن تشكلت ذاكرتها ووعت ذاتها كهوية ثقافية مميزة، وتاريخ الجسد الذي نحمله منذ ارتسام النُّطفة في الأحشاء. وهذه التواريخ ليست منفصلة عن بعضها البعض، بل هي تتداخل فيما بينها لكي تُسهِم في تشكيل ذاكرتنا ووعينا. فتاريخ الفرد لا ينفصل عن تاريخ الجماعة. وتاريخ الإنسان فرداً كان أم جماعة، ليس مقطوع الصلة بتاريخ الجنس الحيواني عامة. وتاريخ الحيوان يحمل تاريخ الحياة كلها. ولربما يلخص تاريخُ الحياة تاريخ الكون بأسره.

لذا، فإن الذاكرة تُنسج في أصلها من النسيان، والوعي يضرب بجذوره في اللاوعي، والعقل ينبني من اللاّعقل. ولعل في هذا ما يوضح فكرة «الصور الأصلية» التي نجدها عند يونغ[1]، ويجلو لنا مثلاً حقيقة

(1) Archétypes، يمكن مراجعة مقدمة كتابه: جذور الوعي. Buchet/chastel. باريس، 1971.

«الظل» الذي يتحدث عنه المحلل الكبير، فالإنسان يجرّ وراءه سلفه الحيوان كظل له. بل هو يحمل أثر جميع العوالم والأكوان. فما من شيء إلا وله أثر في الإنسان وللإنسان أثر فيه كما يقول ابن عربي. وينبغي أن نتدرب على معرفة أنفسنا لكي نعلم حَدّنا. أي لكي نعلم ذلك الحين الذي لم نعد نذكر منه شيئاً. ذلك الزمان أو تلك الصورة الأصلية الغائرة في ذاكرتنا، حيث لم نكن نميّز، حسبما يقول يونغ، بين الداخل والخارج، والأعلى والأدنى، والهنا والهناك، والأنا والأنت، والخير والشر. إنها حالة «اللاوعي الجَمْعي» حيث يكون الإنسان بارتباط وثيق مع العالم. وهي الحالة التي ينسى فيها الإنسان نفسه فينفتح على جميع الكائنات ويتحول إلى موضوع لكل ذات. وتقابل هذه الحالة حالة الوعي الفردي حيث يكون الإنسان ذاتاً وتتحول جميع الأشياء إلى مواضيع له.

وهكذا يتردد الإنسان بين اللاوعي والوعي، بين العبودية والحرية، بين أوله وآخره كما تعبّر الصوفية. فلا ينفك يتأثر بالكون ويؤثر به حسب المعادلة المدهشة للشيخ الأكبر ابن عربي. وفي الحقيقة ما الصوفية، إن لم تكن تلك اللحظة التي يستحضر عندها الإنسان كل ما أُودع في نشأته من حقائق العالم وأسمائه وصوره. فالإنسان يرجع في آخره إلى أوله، كما يرجع في أوله إلى آخره. أفلا تشبه هذه الحالة «عالم الذرّ» الذي يشكل رحم البشرية كما يرى بعض المتصوفة؟ ألا نلقي ضوءاً كاشفاً على «الصور الأصلية» التي نجدها عند يونغ، أو بالأحرى على إمكان تذكر الإنسان لما كان عليه في لاوعيه الجمعي؟ إن العقول مرايا يجلو بعضها

بعضاً. والطرق المختلفة يفضي بعضها إلى بعض. فالصوفية تنفتح على التحليل. والتحليل يؤدي إلى الصوفية. ولا عجب فالصوفية والعلم بالنفس كلاهما ينبنيان على معالجة النفس ومجاهدتها.

ويشكل اللاوعي الجمعي الإرث النفسي المشترك لبني آدم والمصدر الأصلي الذي تنبع منه مختلف مظاهر النفس الوجدانية والعقلية والروحية. فالحياة النفسية هي ضرب من اللاوعي يحيط بالوعي. واللاوعي الجمعي على العكس من اللاوعي الفردي، لا يتشكل من الكبت والإحباط، وإنما يُشَكِّل المخزون الذي تغرف منه النفس الصور التي تساعدها على إقامة التوازن بين الوعي واللاوعي لدى الفرد أو الجماعة. وإذا كانت المسألة التي واجهتها البشرية منذ البدء تتلخص في إقرارها بالعجز والقصور والضعف، وإذا كانت المسألة الأولى لدى الفرد تتمثل في إحساسه بالنقص والغياب والإحباط، فإن جهود البشر استهدفت على الدوام لأْمِ الوعي ورأب الانفصام. فالحياة النفسية هي في صميمها مسرح خفي لاصطراع القوى والنزعات ولعبة تمارسها الأهواء على نحو لا شعوري. ولم تعدِم البشرية منذ أزمنتها الأولى إيجاد الوسائل التي تساعدها في السيطرة على مصيرها وحماية نفسها من الأخطار التي تتهددها. وما الأساطير والعقائد البدائية والطقوس الجمعية سوى تصورات ووسائل وظّفها الإنسان لكي يحمي نفسه من نفسه، من خوفه وفزعه، ومن ضيقه وقلقه، من غرائزه العدوانية ومن قوى العالم المدمرة. وبمقدار

ما كان وعي الإنسان البدائي حائراً متردداً، بل طفولياً، وبمقدار ما كان جهله بالطبيعة مريعاً، فإنه كان يخلع ذاته على الأشياء. فيُلْبِس الأحداث الطبيعية لبوسه ويتعرف إلى نفسه من خلال هذه الأحداث ويقرأ عالمه اللاشعوري من خلال الكائنات. والإسقاط يعني أن نتمثل كل حدث خارجي كحدث نفسي وأن ننظر إلى الأشياء في ارتباطها بمصير البشر وأن نرمز إلى الداخل بالخارج. وبذلك تصبح النجوم والكواكب والفصول والحيوانات وسائر مظاهر الكون المتصلة بالتجربة والخاضعة لكيمياء الوعي الأسطوري تعبيرات رمزية لما تأمر به نفس الإنسان وما يحدّث به لا وعيه. وهذه التعبيرات لا تعدو كونها إسقاطاً للصور الأصلية اللاشعورية إلى خارج النفس. وهكذا كان الإنسان البدائي يعزو إلى غيره كل ما كان يجهله من أمر نفسه وكل ما كان يمدّه به اللاوعي الجمعي من الصور التي تهبه القوة في مواجهة نفسه. كان يحمّل الكائنات والعوالم قسطاً من العبء والمسؤولية. فيعزو إلى الأرواح هذه القوة الخفية المنتشرة في الكون أو المتلبسة بعض الكائنات، شريرة كانت أم خيّرة، شيطانيّة أم ربانيّة. كان يعزو إليها ما يحدث له ويقرأ من خلالها حظوظه وأقداره ويسقط عليها همومه ويرى فيها سبب خوفه وفشله أو مصدر نجاحه وسعادته. كما يتجلّى ذلك في الطقوس السحرية والممارسات التنجيمية أو الخيميائية، مثل تحضير الأرواح وطردها، أو البعد عن إصابة العين، أو قراءة الحظ، أو إنتاج الظواهر بالمشابهة...

ولعل هذه الممارسات والتصورات كانت تُشعر الإنسان القديم بقدر من الاطمئنان والحماية. فنحن عندما نعزو إلى غيرنا، مهما كانت طبيعة هذا الغير، بعضاً مما يحدث لنا أو ما نشعر به أو ما نفعله، نتحرر من قدر مما نحمله ونتحمله، ونخفف العبء عن كاهلنا، هذا ما يجعل النفس أكثر راحة وأقل تعقيداً. فهل كان الإنسان القديم أسعد حالاً منا اليوم؟ هل كانت نفسه أكثر اطمئناناً؟ فالإنسان المعاصر يزعم أنه يصنع مصيره بنفسه وأنه لا حقيقة له خارج ذاته. فها هو يواجه مصيره بنفسه ويحمل العبء كله متروكاً لميوله مُخَلّى هواه معتقداً أن الأمر كله بين يديه. ولكن، ها هو ينوء بالمسؤولية ويكاد يسقط. أو ها هو يعود من جديد للتفتيش عن الرمزية الضائعة. لذا، تراه يستعير المصطلحات القديمة إياها التي تخلّى عنها لكي يصف ما تصنعه يداه. إنه ينعت القوى الجبّارة التي لم يعد بمقدوره السيطرة عليها بالقوى «الشيطانية». وكأن البشرية لا تستطيع أن تحيا بالإنسلاخ عما يشكل جذرها النفسي، وهذا جهل بحقيقتها. فالصور التي غذّت الوعي منذ الأزمنة السحيقة (صور الآلهة والأرواح والماء والقصد والمعنى والأسلاف والحكماء...)، هذه الصور التي يسميها يونغ الصور الأصلية الراسية في أعماق اللاوعي الجمعي شكلت الوسيط بين الإنسان ونفسه، وبالتالي بين الإنسان وغيره، أي بين الذاكرة الفردية والذاكرة الجمعية، بين البنى والأحداث، بين المؤسسات والأشخاص.

الذاكرة والرمز

وإذا كانت صور اللاوعي، بما هي مصدر الوعي، وبما هي أيضاً التوسط بين الفرد والجماعي، تعبّر عن نفسها بالرمز، وكما يتجلى ذلك على نحو خاص في الأساطير والعقائد البدائية وفي تاريخ اللغة ذاتها، فإنه يمكن القول أن الرمز يصنع ذاكرة الإنسان الجمعية، أي يصنع هوية الجماعات والأعـراق. فالذاكرة، سواء كانت فردية أم جماعية، تعمل بشكل رمزي، أو على الأصح تستقي من عوالم رمزية وتلامس في أقاصيها المنسية أنساقاً لا شعورية وبنى رمزية. فلا مماهاة إلا عبر الرمز لأن الرمز يربط بين الأشخاص، كما يربط العقل بين الأشياء. وكما أن الطفل يتماهى مع صورته، بل مع ما ترمز إليه هذه الصورة، كذلك فإن الجماعة تتماهى مع صورها الأصلية التي تضرب بجذورها في اللاوعي الجمعي وتتجسد في لغتها وخرافاتها ورؤاها وطقوسها. لذا، فالذاكرة الجماعية أقرب إلى أن تكون ذاكرة أسطورية. فهي ليست ذاكرة سردية تستعيد الوقائع على نحو ما تفعل ذاكرة المؤرخ، وإنما تستعيد الأحداث بشكل رمزي وتقرأ الماضي حسب منطق الرغبة وبشيفرة المخيلة والحلم. والرموز ليست مجرد علامات صرفة على الأشياء. إذ لا تطابق في الرمز بين الدّال والمدلول وبين الأشياء والكلمات. فالرموز دلالات لا تنضب وإحالات لا تتوقف. وهي لا تشير إلى مضامين شعورية بقدر ما تردّ إلى مضامين باطنية ومنسية. وبذلك، تعيد الذاكرة الجماعية بناء الوقائع من جديد،

وتُحمِّل الأشخاص والأحداث والأماكن والأزمنة والمواقف والأفكار معاني ما كانت تحملها في الواقع، وتجعل منها رموزاً مثقلة بالدلالات. فكل جماعة إنسانية تتوقف عند بدء معين تفتتح به زمنها، وتنشدّ إلى حدث معين ترى فيه نسبها، وتستلهم فكرة معينة تستمد منه المعنى والدلالة، وتعشق مكاناً خاصاً يعمر مخيلتها، وتتعلق بشخصية تاريخية ترى فيها القدوة والمثال.. من هنا تميل الذاكرة الجماعية على الدوام إلى تقديس الأزمنة والأمكنة والأشخاص... فنحن إذ نتخيل زماناً ما أو شخصاً ما أو مكاناً أو حادثاً ما، فإن ذلك التخيل لا يحيل بالضرورة إلى الوقائع التاريخية عينها، وإنما هو ضرب من الترميز. فالتاريخ أسطورة والوعي توهم والذاكرة رموز، إننا كائنات واقعون في الرمز، نحيا بالصور وفي الصور على حدّ تعبير يونغ. ونميل دوماً إلى إحلال شيء محل آخر أو إلى إحالة شيء إلى الآخر. فالأشياء ليست بذواتها بل بدلالاتها بعضها على بعض، والوقائع ليست بأعيانها بل برموزها. وهكذا، فنحن نحمّل الأشياء دلالات ونبحث عن المعاني من وراء الإشارات والعلامات ونطلب الغايات فيما يتخطى الأفعال والأحداث.

وإذا كنا نتذكر، فليس الإنسان ذاكرة بالمعنى العادي والمألوف للكلمة. فذاكرتنا أقرب إلى التذكر بالمعنى الأفلاطوني، تذكر المثال، لذا، فالذاكرة الجماعية أشبه «بمخيلة مثالية»[1]، تنحو بالإنسان على الدوام نحو زمن مثالي ونحو لحظة صوفية يتفلت عبرها من استلاب

(1) يمكن مراجعة كتاب: جلبير دوران، المخيلة الرمزية، P.U.F.، باريس 1964.

الزمان والمكان. وهذا هو معنى البحث عن «الزمن الضائع» حسب المصطلح البروستي الأشهر. فالإنسان يبحث عن زمنه الضائع وفردوسه المفقود. غير أن الزمن يفلت منا، وينزلق من بين أصابعنا كلما بحثنا عنه، ولا يمكن العثور عليه. لأن الزمان الضائع هو اللاّزمان نفسه، أي السكون الأبدي، والكون الأبدي انتصار رمزي للإنسان على الخوف والألم والموت. ولربما كان أخف عبئاً على الإنسان أن يستبدل فكرة الموت بفكرة السكون الأزلي.

لذا، فإن الذاكرة، وإن كانت تشكل محتوى الديمومة من جهة، فقد تكون السبيل إلى وقف الزمن من جهة أخرى. وذلك بقدر ما يسهم الماضي بـ«قرض» الحاضر كما يعبّر برغسون. فالذاكرة الخيالية رمز. والرمز نفي للزمن لأنه يبحث عن معنى يتعالى على الأشياء. والتعالي خلود. والخلود هو فعلاً سكون كما في المعنى الأصلي للكلمة. وهكذا، فإن الذاكرة الرمزية تتعالى على ما هو محسوس ومتغيّر ومشاهد. وتنتقل بالإنسان من حاضره إلى ماضيه وتشعره بدفء الانتماء. ولكنها تحيل الأشياء أمامه إلى رموز وتحوّل الوقائع إلى شهادات. وبكلام آخر، في الذاكرة الرمزية يحضر البشر ولكن يتحولون إلى شهود على زمن لا يجري لأنه اكتمل منذ البدء، وعلى معنى يبقى غائباً لأنه يتعالى على الأشياء، وعلى حقّ لا يتجسد لأن الحياة الحقّة ليست هنا بل هناك. لذلك، فهم في هجرة دائمة صوب الحق. وفي الحالات القصوى ينقلبون من شهود إلى شهداء. فالشاهد شهيد. إنهم شهود

الغيب إذ الحق غائب وما نشهده ليس سوى حقيقة. والحقيقة ليست حقاً. فالحق يساوق الوجود. والحقيقة قد تساوق الوجود وقد لا تساوقه بحسب التفرقة التي يضعها الفارابي بين المَعْنَيَين. لأن الحقيقة هي الوجود الخاص بكل موجود والقسط الذي يستحقه من الوجود. وكل موجود لا يخلو من نقص، ما عدا الحقّ. فهو الوجود البريء من جميع أنحاء النقص، أي الوجود التام الكامل، الوجود بذاته ولذاته. والحق هو بهذا المعنى مفارق وغائب. ولا يمكن التوحد معه إلا بالفناء عن النفس كما في اللحظة الصوفية أو الفناء عن الجسد كما في الموت. ولذا يصاحب الذاكرة الرمزية إحساس دائم بالنقص والغياب إن لم نقل بالإثم. وهذا هو سبب الوَجْد الذي يشعر به شهود الحق. فهم دائماً مغيبون عن شهودهم. وإذا كان الجهد البشري يقوم على لأَمْ الوعي فإن الذاكرة الرمزية ذاكرة مأساوية، سواء عند الفرد أو الجماعة. فالماضي لا يمكن تكراره كما لا يمكن ردّه. إذ الزمان لا ينعكس ولا يرتد. فهو «ضائع» باستمرار. ومن لا ينسى إنما يبحث عن زمنٍ هارب، أو بمعنى أصحّ يحيا زمناً ميتاً يتحول فيه الحاضر إلى أثر من آثار الماضي. ولكن الأثر لا يمكن محوه. لذا، يحتمي الإنسان في ذاكرته ويتماهى مع ماضيه أو يلجأ إلى مخيلته الرمزية فيغدو الواقع بالنسبة إليه مجرد رمز يحيل دوماً إلى ما ينبغي أن يكون. ومن يتنكر دوماً إلى الواقع سعياً وراء ما ينبغي أن يقع لا يتعلم سوى تدمير نفسه كما يقول مكيافللي. فالذاكرة المثالية متناقضة، لأنها إذ تعيّن الزمن إنما

تجمّده. والذاكرة الرمزية انطوائية لأنها إذ تحصّن الذات تعزلها عن الذوات الأخرى.

فهل تحول الوعي الجماعي لدى الشعوب إلى ذاكرة خالصة؟ هل تعيش الجماعات البشرية اليوم تحت وطأة ذاكرتها؟ وهل تبحث عن أزمان ضائعة أو ميتة؟ فها نحن نحنّ إلى ماضٍ لا ينفك يغزو حاضرنا. ماضٍ ما عاد بالإمكان استعادته أو ما كان ينبغي أن يتم. ها نحن نتحصن في هويّاتنا ونستنجد بتواريخنا. نستنفر ذاكرتنا وننقّب في أغوارنا عما نتماهى معه. وهذه الحالة تشتد وتقوى كلما انحلت عرى التضامن بين الجماعات وكلما طغى الإحساس بفقدان الأمن (هل من أحد أو مكان آمن اليوم؟). ولعل السياسة أصبحت الآن مبنية على الذاكرة. فذاكرة الشعوب توظف في تأجيج الصراعات وشنّ الحروب. وهواجس الجماعات تستثار لرسم الاستراتيجيات. فها نحن نستذكر كل ما يختزنه اللاوعي من مشاعر الفزع والذعر إزاء ما يجري. وما عاد ثمة سياسات في العالم، بل استراتيجيات. فالسياسة تدبير يقصد به ترتيب أفعال الإنسان لكي يبلغ أهدافه وغاياته، أي سعادته. بينما الاستراتيجية ليست سوى وسائل تنتج الرعب والدمار والموت. التدبير فعل إلهي والتخطيط فعل شيطاني. وفي التدبير نعيم وفي التخطيط شقاء.

فهل أصبحنا لا نفعل شيئاً سوى أن نتذكر؟ سوى أن نُحيل الحاضر إلى أسطورة تروي الأحداث الماضية؟ ألا يعني ذلك أن

الإنسان المعاصر يكاد يفقد صوابه؟ فالذاكرة لا تصنع مستقبلاً. وإذا كان الماضي موصولاً بالمستقبل، فالإنسان إذ يحفظ فلكي يصنع المستقبل. وهو إذ يتذكر فلكي يتعلم ويتدبر. فالذاكرة استحضار وتدبير. والاستحضار هو استجماع كل اللحظات والإحاطة بكل الحقائق. والتدبير إعادة ترتيب، بل إعادة تربية. أليس الوحي تربية للجنس البشري كما قال لسنغ. فهو حقاً ذكر بل تذكرة. والتذكرة ذاكرة وخبرة، حفظ وتأمل، ماض ومستقبل. فالحضور ليس ذاكرة خالصة. إذ الذاكرة الخالصة تنقلب إلى نقيضها، إلى ما يشبه الغياب والموت، إلى فقدان الإحساس بالواقع وإلى انقطاع الخيوط التي تشدنا إلى المكان والزمان أي إلى الهُنا والآن، وإذن إلى إلغاء الفعل والتدبير. وإذا كان العقل لا ينتصر إلا في ميدان الهندسة، أي في المكان، فبالذاكرة نهرب من أمكنتنا وبالعقل نتصل بالأشياء.

ولا شك أن من يتوه إلى أعماق ذاكرته يهرب من الأشياء ويريد الإفلات من المكان. ولكن ماذا يعني التوغل في الذاكرة في نهاية المطاف؟ ماذا يعني الحنين إلى الزمن الضائع؟ إن لم يكن البحث عن موطن أصلي، عن فردوس مفقود كما نجد عند بروست. والذين يحتمون بذاكرتهم إنما يهربون من أمكنتهم لكي يبحثوا عن مكانٍ آخر. فنحن نتخيل ونتصور كما نذكر ونتذكّر. وفي التخيل، تخيل الجسد، أول صور الوعي كما يقول «لاكان». وبالتخيل الخلّاق ينفتح أمامنا الممكن ويتكشف المحتمل، ونتمكن بذلك من أن نعيد تركيب الأشياء

وتدبير الأفعال من جديد. وبالتصور نتمكن من السيطرة على المكان والقبض على الأشياء. لذا، ينبغي أن لا تفقدنا الذاكرة الإحساس بالمكان أو تبعدنا عن الآخر. كما ينبغي للمكان أن لا يفقدنا الإحساس بالانتماء والأصالة. ينبغي أن يتمفصل الزمان مع المكان والتاريخ مع الجغرافيا والأنا مع الآخر، فلا يتحول المكان إلى سجن والآخر إلى جحيم. صحيح أن الإنسان الحالي يتباهى بأنه ذو تاريخ عريق وبأنه يختزن منجزات الماضين، ولكن للتاريخ ثمنه، إذ هو سيف ذو حدّين. فلقد كان الإنسان البدائي، بالأصح إنسان ما قبل التاريخ، يقتل نظيره لأنه كان يرغب في أكله. بينما كفّ الإنسان الحالي عن أكل لحم أخيه. ولكنه يملك من جراء تاريخه الطويل، ذاكرة لا ترتوي لأنها مثخنة بالجراح. لذا، يبدو أن لا شيء يروي غليله إلى القتل وسفك الدماء. فما زلنا معشر البشر أبعد ما يكون عن المعرفة بطبيعتنا. كان الإنسان الأول يقتل بسبب توحشه وافتراسه. أما نحن فنفلسف القتل بالمبادىء ونجمل الافتراس بالمثل ونغطي عشقنا المفرط لذواتنا بالشعارات.

الملازمة والمفارقة

النّاس في المجتمع صنفان: منهم من يؤثر ملازمة الجماعة وهم الأكثرون. ومنهم من يؤثر مفارقتها وهم الأقلّون. والأولون هم أهل الظاهر والمحافظة، المقلِّدون في أمورهم الممسكون عن التصرف والتدبر، يأخذون بآراء الجماعة ويلتزمون بشرائعها ويمتثلون لأوامرها. فسعادتهم في معاشرة الجماعة والاندماج بها والتماهي مع مُثُلها ورموزها. أما الآخرون فإنهم يميلون إلى الانفراد والعزلة ويقفون على مسافة من الجماعة، إنهم يطمعون في التأويل والنقد ويطلبون درك الحقائق ويغوصون على المعاني ويستنبطون الدلالات، يتفقهون في المسائل ويتدبرون الأفعال ويأنفون من الانقياد. لذا، فهم دوماً في حيرة وقلق وغربة.

وأهل الملازمة على أنماط. فهناك القانعون بحظوظهم الراضون بأقدارهم. وهؤلاء يرون أن السلام هو في التسليم بالأمر وتقليد ذوي الشأن والابتعاد عن المُحْدث وترك البدع وقلة الخوض فيما لا يعنيهم. وهذا شأن الجمهور عامة. وهناك الدعاة، وهم على ضروب. فمنهم من يقوم بحفظ العقيدة والذبّ عن الملّة ومناصرة

الجماعة. ومنهم من يدعون إلى تحسين أحوال الجماعة أو إلى إصلاح أمورها أو تجديد ثقافتها أو إلى الثورة على أوضاعها إن ساءت أو فسدت. وقد تبلغ الثورة بالبعض إلى حدّ الفوضوية حيث تختلط أمور الناس ويتصرف كل واحد عن كل واحد، فينعدم التراتب والاستئهال ويسود الهرج. وهناك المجاهدون ضدّ ما يتهدد مصالح الجماعة ووجودها. والجهاد غاية الملازمة. فالمجاهد يخاطر بنفسه إذا كان للجماعة مصلحة لا تُنال إلا بمخاطرته. ولا فرق عنده إن مات أو عاش. وذروة الجهاد الشهادة. إذ الشاهد، شاهد الحقيقة، شهيد. فذروة المفارقة هي إذن ذورة الملازمة.

وأهل المفارقة هم على أنماط أيضاً. فهناك المهاجر والصعلوك والمتوحِّد والمتصوِّف. والمهاجر هو الذي يفارق الجماعة إلى جماعة أخرى ظنّاً منه أنه يبلغ مرامه وينال سعادته في وطن غير وطنه.

وأما المتوحدّ فهو الذي يعتزل الناس جملة، ولا يخالطهم إلا قدر الضرورة. ينفرد بنفسه ويقضي حاجته بمفرده ويبحث عن خلاصه بذاته. والتوحّد ضروب؛ فهناك الصعلكة، وهي في الأصل ضرب من مفارقة للجماعة يتمثل في الانفصال عن القوم واللجوء إلى البراري والأنس بالوحوش كما كان شأن بعض شعراء الجاهلية الذين يقولون في أشعارهم أنهم «نأوا» عن العشيرة وألفوا «وجه الأرض» واتخذوا السبع «أهلاً» لهم. ولا شك أن الصعلكة تنطوي على موقف سلبي من الإنسان والمجتمع. فهي ليست مجرد تمرد على القوم أو احتجاج على

سلوك الجماعة وطريقة معاملتها للفرد. فمعاشرة الوحوش بدلاً من معاشرة الجماعة نقد لمفهوم الإنسان ونظر إلى المجتمع بوصفه شراً بذاته. ولذا، فإن الصعلكة هي في المحصّلة موقف نقدي يتجاوز المظاهر الاجتماعية إلى ما وراء الاجتماع نفسه، أي إلى ما تخفيه العلاقات الاجتماعية من الرياء والنفاق والقهر.

وقد اتخذ هذا الضرب من الانفراد أشكالاً جديدة فيما بعد. تمثلت في الزنادقة والشُّكَاك والخُلَعاء. وهي تتمثّل في كل أولئك الذين يفارقون الجماعة بآرائهم وأفعالهم قبل أن يفارقوها بأبدانهم وأجسادهم. وهؤلاء يتبدى عندهم الاجتماع على حقيقته فينكشف لهم ما وراء القيم الاجتماعية والمثل الخلقية من خداع وغدر ومن ظلم وقهر ومن فسق وجهل. فمنهم من يقع في الحيرة والاضطراب والشك في أمر العقائد والعجز عن بلوغ اليقين، ويرى أن الإنسان شرّ بذاته، مثل أبي العلاء المعري الذي آثر العزلة والتنسّك «وهوى انفراده» على حدّ قوله. ومنهم من تبطل عنده الشرائع جملة وبالتالي تبطل الفضائل. فيتزندق ولا يعود من همّ له سوى التمتع باللذات، فيبيح كل شيء، كما كان حال بعض القرامطة الذين أباحوا محارمهم لأنفسهم. ومنهم من تبلغ بهم نظرتهم السلبية إلى المجتمع والمدنية بل الثقافة حد اللاجدوى والعبث. وهؤلاء تهتك عندهم الأسرار وتفك الرموز وتنكشف اللعبة، لعبة الحياة نفسها. فيتوهون عن المعنى وتضيع منهم الهوية ويصبح الالتزام في نظرهم عبثاً ولهواً، وتتحول الثقافة عندهم

إلى لغو، كما هو شأن الشاعر رامبو من المحدثين. وإذ ذاك ينفصلون عن الجماعة وينسحبون من الحياة المدنية وينحون منحى الصعلكة الفكرية. وقد يكفون عن السعي وطلب المعاش. وربما فارقوا عقولهم وانخلعوا من ذواتهم فأصابهم الجنون كما عرف عن نيتشه. فمفارقة الجماعة والانخلاع من الهوية ضرب من اللاسوية. ولربما بلغ بهم العبث والضياع إلى حدّ قتل النفس، أي إلى الانتحار كما نجد عند كثير من أدباء هذا الزمان أمثال همنغواي وغيره. فالانتحار قد يدفع إليه التفرد التام كما قد تدفع إليه محاصرة الفردية والقضاء عليها. وإذا كان الانتحار سمة فردية فإن أغرب ما شهدته بعض المجتمعات المعاصرة، فعل الانتحار الجماعي. كما حدث في غويانا[1]، وهذا ضرب من الانتحار لم تألفه البشرية من قبل. فقد بلغنا طوراً جديداً: لم يعد اليأس فردياً بل أصبح جماعياً. فهل الانتحار الجماعي سمة العصر؟

وهناك ضرب آخر من الانفراد وهو المقصود بالتوحد أصلاً حسبما عرّفه القدماء. وهو يختص بأفراد فارقوا الجماعة بعقولهم وتوحّدوا مع ذواتهم، ولكنهم لم تنحل عندهم عرى الصلات الإنسانية ولم يفقدوا ثقتهم بجدوى الاجتماع، بل آمنوا فعلاً بأن الإنسان مدني بالطبع وبأنه لا كمال له إلا بالارتباط مع غيره. غير أنهم خالفوا بآرائهم ونهجهم آراء الجماعة ونهجها وتصوروا السعادة على غير ما

---

(1) وهي مدينة أميركية أقدم فيها مئات من الأشخاص على الانتحار بشكل جماعي.

تصورته. فبحثوا عن السعادة في زمنهم فلم يجدوها إذ الاجتماعات فاسدة. وحاولوا إصلاح المدن فخابوا ويئسوا. فدعاهم يأسهم إلى اعتزال الجماعة، بعد أن آثروا حياة الفضيلة والعدالة، أي الصدق مع النفس. ومثاله قديماً الفارابي وابن باجه وكذلك ابن طفيل. وهؤلاء وإن بقوا على ملازمة الجماعة والاشتراك في الحياة العامة إلا أنهم، كما يبدو من آثارهم، فارقوها بآرائهم وعقولهم. فالحياة بين الناس تحتاج إلى قدر من المصانعة والمخادعة، أي إلى نوع من الانفصام بين الرأي والفعل، إذن إلى قدر من النفاق. وإذا كان هذا شأن كل حياة، فكيف بالحياة إذا فسدت. ومأساة الفضلاء أنهم يريدون إقامة المدينة الفاضلة على الأرض. والحياة على الأرض محتاجة إلى قدر من النفاق. فالمدينة الفاسقة تخالط المدينة الفاضلة لا محالة. لذا، يميل الفاضل إلى الانفراج والعزلة يبحث عن سعادته بذاته ويأتلف مع حاله ويسافر بفكره ويعيش غريباً في وطنه وبين أهله كما يقول ابن باجه. وهذا هو معنى التوحد. فهو الإقامة في الذات عندما يستحيل الإرتباط بالغير والائتلاف معه. إنه البحث عن وطن ضائع عندما تصبح الإقامة في الوطن غربة. ولا شك أن التوحد يستبطن نظرة سلبية للإنسان والمجتمع عامة وإن كان يختلف عن الصعلكة والهرطقة والعبثية. فالمتوحد هو أيضاً من انكشف له الغطاء وارتفع الحجاب من أمامه. فرأى ما لا يراه الناس وعلم ما لا يعلموه، بل هو الذي عرف ما لا طاقة لهم على المعرفة به وما لا ينبغي أن يعرفوه،

فآثر الاحتفاظ بالسر لنفسه وعدم البوح به. إذ ليس كل ما يُعلم يقال، حتى لا يسقط القناع وينحل اللغز، فتنحل الصلات بين الناس ويختل أمر الجماعة. فالتوحد مع الذات بديل عن التوحد مع الآخر. ومفارقة الجماعة بديل عن محاربتها أو تعريتها.

وفي هذه الحالة أيضاً ربما يبلغ الأمر بالمنفرد إلى حدّ قتل النفس.. فالشعور بالغربة بين الأهل والأتراب قد يؤدي إلى الانخلاع كما قد يؤدي إلى الانتحار. فقد يقتل المرء نفسه إما جهاداً في سبيل الجماعة وافتداءً لها، وإما في حال العبث التام، أي في حال فقدان معنى الحياة والوجود، وإما في حال اليأس التام من استمرار الحياة على النحو الذي ينبغي أن تعاش، أي عندما يصبح الموت أهون (أقل هوناً وهواناً) على المرء من الحياة نفسها. والمنفرد بذاته قد يؤثر الموت عندما يصبح غريباً كل الغربة وعندما يفقد الأمل في الحياة التي يرومها، أو طلباً لحياة أخرى ينتظرها، كما رُوِي عن أبي حيّان التوحيدي وابن سَبْعين.

والتوحد يتصل بالتصوف. فالمتصوف هو أيضاً في حال من المفارقة بحثاً عن الحق وطلباً للسعادة. وإذا كان المتوحّد يفارق الجماعة ليتحد بذاته ويتوحد مع أفكاره، فإن المتصوف يبغي الانسلاخ عن العالم أجمع للاتحاد بالحق الأعلى. ذلك أن المتصوف يعتبر أن لا سعادة في هذه الحياة قط. فالسعادة هي في الآخرة. والحياة الدنيا ليست إلا بمثابة غفلة أو نوم بل هي ستار كثيف يحجب

الحقيقة. لذا، يميل المتصوف إلى الإعراض عن الدنيا ويهرب من الشواغل والعلائق لكي يفوز بالحق، والحق مفارق وغائب. لذا، فهو في طلب مستمر وفي هجرة دائمة وفي شوق متصل. فحياته بلاء وأحواله مواجيد، بل ربما انتظر الموت. إذ بالموت ينتبه من غفلته وينكشف له الغطاء. قد يكون الموقف الصوفي ذروة الإحساس بالغربة والتشاؤم. وفي الحقيقة إن الصوفي يشبه العبثي شبهاً ما. فكلاهما يعتبر الحياة لهواً ولعباً. غير أن الأول فقد الثقة بكل شيء فدعاه يأسه إلى العبث والضياع. أما الثاني فدعاه إيمانه إلى البحث عن الحقيقة ومعانقتها. فذروة الإيمان ذروة العبث. وغربة الصوفي ليست في النهاية سوى «غوص» على الذات.. وهو إذ يعتقد أن بإمكانه أن يفارق هذا العالم إلى عالمٍ آخر، فإن ما يفعله في غوصه على ذاته هو أن يكتشف عوالم جديدة فيه وله، وأن يعدو بنفسه إلى أطوار غريبة. فالنفس ليست إلا هذا التبدل في الأحوال والتنقل بين الأطوار. ولذلك فإن العزلة والخلوة ليستا إلا الوجه الظاهر. ففي التصوف، كما مارسه البعض، من الإيجاب على قدر ما فيه من السلب. فإذا كان الصوفي يطلب الحق ويشهد على الغائب ويفنى عن الذات ويغترب عن العالم، فإن الحق يظهر في الخلق، والغياب بحث عن الحضور، والفناء يتم من أجل البقاء، والاغتراب عن الأشياء محاولة لاستعادتها. والصوفي إذ ينسلخ عن ذاته ويهجر إلى الحق ويشهد على اللامرئي فلكي يستعيد الأهواء الضائعة والسلطان المفقود ويجدّد صلته بالأشياء. فالاتحاد

بالحق هاهنا ليس هزيمة أمام الحقيقة بل التفاف عليها. إنه محاولة لاسترجاع الحقائق والانفتاح على الموجودات. فقد يكون التصوف نفي الذات أو يكون فتوحات الذات، وقد يكون منتهى الاغتراب أو يكون ذروة الانفتاح، وقد يكون منتهى اليأس أو يكون ذروة التفاؤل.

ولا شك أن يأساً يعتري النفوس اليوم، وأن الإحساس بالغربة بين الأقران والنظائر أشد وأقوى من ذي قبل. فالحياة الحديثة تنقلب إلى جحيم. والآخر بات سجن الذات. والتغير يحصل ولكن من سيىءٍ إلى أسوأ. وإصلاح الحال لا يوصل إلاّ إلى عكس المطلوب. وهكذا، فالاجتماع المعاصر على وشك الانفجار. ويوماً بعد يوم يتكشف عجز الإنسان عن تدبير شؤونه والسيطرة على مصيره. فأي نمط ينبغي اختياره إزاء هذا اليأس المريع؟ الجهاد أم الصعلكة أم الجنون أم الانتحار أم التوحد؟ إذا كان يتعيّن على الإنسان أن يعالج نفسه في حال المرض، فإن أوجب ما ينبغي عليه أن يفعله الآن مجاهدة نفسه. فمعالجة النفس تقتضي مجاهدتها. وإذا كانت المجاهدة تقنية صوفية في الأصل، قُصد من ورائها، الاتصال والاتحاد والفناء عن العالم، فإن المجاهدة هي في حقيقتها افتتاح جديد للعقل والانتقال بالنفس إلى أطوار وحالات مختلفة. لذا، فإن المجاهدة المطلوبة اليوم قد تكون انفتاحاً على آفاق ثقافية جديدة وتحققاً لنمط حياتي ينبغي إيجاد تسمية له. ونعني به الرجوع إلى البداية والعودة إلى الفطرة. فنحن نحتاج اليوم إلى جلاء حقيقتنا في مرآة الأولين. نحتاج إلى

مجاهدة ذواتنا وإعادة تقويمها بالرجوع إلى البدء والتعرف إلى الأصل واستكشاف الفطرة الأصلية.

قد يتباهى الإنسان الحالي بوعيه وعقله وثقافته وآلته. ولكن العقل لم ينتصر على اللاعقل. والعلم لم يفلح في تنظيم الحياة. فالعقل الحالي يجر وراءه تواريخ مديدة تملأها الأساطير والرموز. والوعي الذي نملكه تتوارى خلفه ذاكرة سحيقة مشحونة بالمكبوت والباطني، لذا، فهي لا ترتوي ولا تلتئم. العقل المعاصر يخفي تحته وما وراءه أغرب مظاهر اللامعقول، إن لم نقل أسوأها. والوعي الحالي ليس سوى تستّر على تصرفات تضرب بجذورها في أقاصي اللاوعي وتستبطن البائد والقديم. وبينما كان الإنسان المعاصر ينتظر مزيداً من العقل والوعي والسكينة، فإذا به يشهد مزيداً من الجنون واللاوعي والرعب. فنحن أثر من آثار الماضي. ومن يحفر في نفسه يجد سلفه، مشوهاً؛ ذلك أن الإنسان الأول، إنسان البدائية والبداوة، إنسان الفطرة، كان أسلم طوية وأصرح خُلُقاً وأبسط في التعامل مع نظيره، بل كان أكثر رويّةً في فعله ومسلكه. فهل إنسان هذا الزمان محتاج في آخره للعودة إلى أوله؟ إذا كان التوحد ضرباً من المفارقة، فنحن محتاجون إلى مفارقة هذه المدنية نحو الأُوَل ، لكي نستعيد بعداً افتقدناه أو ذاتاً سلبناها، بل لنتخلص مما علق بالنفس وتراكم في الذاكرة. فالمنتهى هو المبتدى.

(II)

إعادة نظر

السياسة والثقافة

يستخلص من تجارب المعارضة في غير موضع من العالم أن إمكان التغيير نحو الأحسن شبه معدوم بل مستحيل. فمن الملاحظ اليوم أن أحزاب المعارضة ما إن تصل إلى الحكم وتباشر سياستها حتى تتعثر خطواتها وينكشف عجزها قبل استيلائها، إن لم نقل إنها تنتقل بالبلاد والعباد إلى أسواء ولو على كره منها. ومن هنا ذلك الإحساس بالفشل والإحباط تمنى به القوى الحالمة بالإصلاح والتغيير. فالدراسات والخطط والبرامج والأساليب المتطورة في الحكم والأشكال الديموقراطية في التنظيم وكل وسائل التحديث والعقلنة، ليست جميعها كافية بل مجدية في إيجاد الحلول لمشكلات تزداد وتتفاقم يوماً بعد يوم، أو في تلافي الكوارث الاقتصادية والاجتماعية التي تتهدد العديد من المجتمعات، أو في الحدّ من الإرهاب الذي يجتاح البشرية في هذا الزمان. فالعجز عن التدبير واضح بيّن. وكأن ثمة منطقاً خفياً يتحكم في الإنسان ويعلو عليه. وكأنه أسقط من يد هذا المخلوق وبات يعيش ضرباً من ضروب الجبر. ولعل هذا العجز الذي يسم الوضع البشري دليل على أن الأزمة الآن ليست أزمة سياسية

بقدر ما هي عقلية وروحية. إنها أزمة ثقافية في المقام الأول. ونعني بالأزمة الثقافية ضيق النظرة وخفوت الأنوار وفقدان مصادر الإلهام، إذن نضوب الرؤية الأصلية التي تلهم الإنسان وتنير له طريقه وتخرجه من حال العجز والقصور. وإذا كانت السياسة تظهر اليوم عجزها وعوراتها، فلأنها أمست خالية من المعنى، مفتقرة إلى رؤية ثقافية تصدر عنها وتنهل منها. ولذا يتطلب الإصلاح أو التغيير الذهاب إلى ما وراء السياسة، إلى ما يؤسس السياسة ويمنحها مشروعيتها ومعقوليتها ويجدد لها غاياتها، أي إلى الحيز الثقافي عامة، باعتبار أن الثقافة هي صنع الحياة ومضاعفة الطبيعة. وليس المطلوب تغيير السياسات بقدر ما يطلب تغيير العقلية وتجديد الثقافة. ولربما تبدلت السياسات وانقلبت الدول دون أي تغيير جوهري في النظرة والثقافة. لا شك أن ثمة صلة وثيقة بين السياسة والثقافة. فلكل سياسة ثقافتها ولكل سلطة معرفتها كما قيل. ولكن، إذا كان المجال السياسي يؤثر في المجال الثقافي ويسعى إلى ضبطه وتوجيهه واستثماره حتى تسخيره، فإننا ينبغي أن لا ننسى أن السياسة أحد مظاهر الثقافة. والثقافة تؤثر في السياسة وتطبعها بطابعها. وهي ترفدها بعناصر جديدة وتقدم لها إمكانات لم تكن متاحة أمامها من قبل. وإن كان البعض عرّف السياسة بكونها «فن الممكن»، فإنه عندما يضيق المجال السياسي وبعدم الإمكانات. على السياسي أن ينفتح على الثقافة لكي يستمد منها ممكنات جديدة. وبمعنى آخر، عندما تثبت السياسة عجزها عن الفعل

والتأثير تصبح الأولوية للثقافة، ويصبح التغيير الثقافي هو الأول. والحق أن السياسات الكبرى والمشاريع السياسية الخطيرة تصدر عن رؤى ثقافية وتترجم خيارات فلسفية وأيديولوجية. وإن الإنسان، لمحتاج اليوم، لكي يخرج من عجزه ويستعيد سيادته على نفسه، إلى إعادة النظر في أسس سياساته وأصول خياراته العملية. أي إلى فلسفة مغايرة تبدل من طريقة عيشه وفكره، ومن نمط إنتاجه واستهلاكه. إنه محتاج إلى تغيير نظره إلى نفسه، وإلى أشيائه وعوامله. بل هو محتاج إلى رؤية ثقافية يستضيء بها في صوغ حياته وفي بحثه عن المعنى، وعندما تتغير الرؤية تتبدل السياسات وتصبح أجدى وأفعل وأكثر مواءمة وصلاحاً.

ليست السياسة مجرد خطة للوصول للسلطة أو المحافظة عليها. ولكنها إمكان ثقافي يتيح للإنسان أن يصنع قدره وأن يحقق ذاته ويبلغ كماله. وبهذا المعنى اعتبرت السياسة «أشرف» العلوم كما وصفها القدماء فالسياسة، بما هي تدبير لحياة الإنسان في المدينة والدولة ترمي إلى تحققه وكماله بقدر ما ترمي إلى بقائه واستمراره. فالحياة صراع من أجل الاستمرار والبقاء، وهي تنافس على الخيرات والحطام. ولكنها في الدرجة الأولى سعي نحو الكمال. والسياسة الفضلى تجمع المنفعة والفضيلة، والمصلحة والقيمة، والقوة والمعنى. والمعنى ينم برؤية ويحيل إلى المفارق والمتعالي. وإذا ما أراد الإنسان أن لا يستسلم لقدره وأن يخرج من حال العجز وأن يجد معنى لحياته

ووجوده فعليه أن يجدد في ثقافته وفي رؤيته الأصلية. ولعل الطور الذي تمر به البشرية الآن هو طور التأسيس أو إعادة التأسيس. فالمجتمعات الإنسانية على عتبة تغيرات حاسمة وجذرية، قد يكون من مقتضياتها صوغ عقد اجتماعي جديد وسن شرعة جديدة وبناء نظام مختلف للعالم. وهذا ما لا تفي به السياسات المألوفة والرئاسة المعهودة. فإذا كانت السياسة فسدت فإن الإصلاح يتطلب من يؤسس لسياسات جديدة، يقوم بها رؤساء «أول» مؤسسون. وهم الذين يجمعون السلطة والمعرفة، والبرمجة والحكمة، والوسيلة والغاية، والثورة والدعوة، والقوة والتقوى، والسياسة والفكر، إذن يجمعون الرئاسة والثقافة. فالرئيس المؤسس رجل سياسة. ولكنه صاحب فكرة وفلسفة في المحل الأول. يجمع المشروع السياسي والمفهوم الحضاري. وفي مرحلة التأسيس تخدم السياسة الفكرة وتجلو الثقافة، بحيث يجسد المشروع السياسي حقيقة الثقافة ويبين عنها. من هنا لا تأسيس عملاً عادياً أو مألوفاً، وإنما عمل استثنائي خارق. لأنه يتطلب ابتداع أفق حضاري أمام المغامرة البشرية وصوغ منهاج لتطور الاجتماع. لذا هو أشبه بالمعجزة، وكل تطور حضاري هو وجه من وجوه المعجزة، فعلى الإنسان أن «يشعل معجزته»، كما قال الشاعر[1]، إذا ما أراد الخروج من حالة الحصار، حصاره لنفسه. وهذا هو الرهان.

---

(1) إشارة إلى قول محمود درويش: «أشعلتُ معجزتي وسرت».

التقدم والتأخر (1)

تَتَركّب النفس البشرية فيما يبدو على نحو جيولوجي: طبقات لا شعورية يحجب بعضها بعضاً وبنيات أسطورية سحيقة في قدمها. فالإنسان هو حقاً مركب عجيب تتعايش في باطنه حقب مختلفة ومتعارضة، وتتعاصر في وعيه أزمنة مختلفة. وهو يجرّ وراءه تواريخ مديدة ويملك ذاكرة قاصية بقدر ما هي دانية. ويقبع خلفه عقل باطن فيه دهاليز ومتاهات تقود إلى أغرب الأطوار وأبعدها عن المعقول. وتتحكّم في سلوكه نماذج بائدة ربما تَرْقَى إلى أدنى الحيوان.

إنّ مِثْل هذه النظرة إلى النفس هي التي تفسّر لنا ما نشهده في سلوك الجماعات الإنسانية المعاصرة من مظاهر التوحش وما يتكشف عنه هذا السلوك من نماذج وحالات تذكرنا بكل ما هو بائد. فالإنسان لا يزال هو هو وإن تبدلت وجوهه وهيئاته وتعددت أطواره ونشآته. فها إنه بالرغم من كل هذا التقدم والتطور لا زال يخوض الصراع من أجل البقاء كما كان يفعل أسلافه، بل كما يفعل الحيوان، وإن تغيرت السُّبُل والوسائل. فنحن حقاً أثر من آثار الحيوانية. لا شك أن الإنسان يستخدم الثقافة، بما هي ميزة له، في صراعاته، غير أنه لم يتخل يوماً

عن العنف والقوة. بل من الملاحظ أن عنفه يزداد يوماً عن يوم وطوراً بعد طور. فقد حرّم الإنسان على نفسه أشياء كثيرة، ولكنه ما زال يشتهي الحرام وما توقف يوماً عن انتهاكه في اليقظة أو في الحلم، في العلن أو في السر. ونهى عن الاعتداء وأمر بالإلفة والمحبة، ولكنه يستبطن العدوان وينطوي عليه. ووضع لسلوكه معايير خلقية لتقنين حاجاته وضبط ميوله لكن شهوته إلى القتل لم تمت، بل تتضاعف وتقوى. وآية ذلك أن اختفاء بعض التصرفات لا يعني زوالها بقدر ما يعني أنها ما زالت مطمورة في أقاصي العقل الباطن، وأنها أصبحت بنية نفسية دفينة وطبقة لا شعورية من طبقات الوعي. وهكذا، فما يستبطنه الإنسان من النماذج الأصلية والغرائز العدوانية يمسي في عقله بُنيات تسكنه من حيث لا يدري وتؤثر بالغ الأثر في سلوكه وفكره.

وما يستبطنه الإنسان يعود بأشكال وأساليب مختلفة. قد يتسامى الدفين عبر الفضائل والآداب والمعتقدات فيصير تهذيباً وصقلاً اجتماعياً وتمدناً، وقد يتسامى المكبوت بالكلام الجميل فتتحول طيات النفس ومجاهلها إلى إشراقات شعرية أو تجليات صوفية. غير أن الباطن إذا لم يتم إعلاؤه وتساميه يتحول إلى عنف مدمّر. وما الثقافة إلا اقتصاد في العنف. وهذا العنف قد يرتد إلى الداخل فيستحيل مازوشية، وقد يندفع صوب الغير فيستحيل سادّية. وفي الحقيقة كلما ازداد الإنسان تحضراً وتمدناً وتقدماً تعمق باطنه وقوي مكبوته وكثرت خوافيه، فازداد بذلك عدوانية وعنفاً. ولعل إنسانيتنا شارفت طوراً

يكاد يتفجر فيه الأنا الأعلى، أي يكاد ينفجر فيه الباطن من خلف كل تلك المسيرة غير المظفرة لتاريخ مديد من التقدم والتحضر بمختلف وجوهه. وإلا كيف نفسر ما يُظْهِرُه الإنسان اليوم من رغبة لا حد لها في قتل الآخر وتعذيبه وتشويهه وقهره، كما تتمثل في ذلك اللون من الإرهاب الذي بدأ يعم جميع الحاضرات مشرقاً ومغرباً، وكما تتمثل بشكل خاص في معسكرات النفي والاعتقال وفي أقبية الخطف والتعذيب. وهي من ابتكارات عصرنا الحالي. فلقد فاق الإنسان المعاصر بعنفه كل ما عرفته البشرية من قبل. ذلك أن العنف الحالي هو محصلة كل ما استبطنه الإنسان في تاريخه من العدوان. إنه عنف تُغذّيه ذاكرة سحيقة الأغوار لا ترتوي. وإنه لحق وصواب ما لاحظه بعض علماء الإناسة من أن البدائيين كانوا أكثر مسالمة وأسلم طويه منّا نحن المعاصرين. ثمّة ساديّة تجتاح النفس البشرية اليوم بصرف النظر عن كل ما عرفه الإنسان من التقدم العلمي والتكنولوجي وما أوتيه من القدرة الخارقة على التنظيم والبرمجة. وهذه السادية التي تطفو عنفاً ورعباً وقتلاً وإيلاماً، إنما تدفعنا إلى إعادة النظر بمفهوم التقدم عينه، هذا المفهوم الذي شكل عنوان الحضارة الحديثة وعلامتها الأصيلة.

وفي الحقيقة إن فلاسفة التقدم ينطلقون إما من المفهوم الذرّي للزمان بحيث بجزؤونه إلى آنات منفصلة يتلو الواحد منها الآخر. وإما من المفهوم الذي بلوره فلاسفة التاريخ حيث كل مرحلة تشكل مجاوزة

لما سبقها. لا شك أن هؤلاء قالوا بأن التجاوز يفترض التضمن. ولكن هذا المفهوم لا يوقفنا حقاً على طبيعة العلاقة بين لحظات الزمان أو أطواره الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل. إن الحاضر ليس في الحقيقة آناً يجاوز آناً ولا هو لحظات تنفي بعضها بعضاً. فليس الزمان خطاً يمتد ويصعد باستمرار. وإنما الأصح القول أن أطوار الزمان الثلاثة هي ثلاثة أنماط لكينونة واحدة يمثل فيها الماضي ما تم وما لم يتم بعد. لذا، فالماضي لا ينفكّ يحضر والمستقبل لا يتوقف عن الاستجابة للماضي حسب تعابير هايدغر. وبمعنى آخر تتعاصر في وعي الإنسان وعقله أنماط الزمان الثلاثة بحيث يمكن أن يرجع في المستقبل ما لم يكن حاضراً. وهكذا، ليس ثمة اكتمال وتقدم في الزمان. لأنه في كل لحظة تتعايش كل أبعاد الزمان. فكل لحظة احتمال مفتوح على الماضي والمستقبل. وكل رغبة في المجاوزة والتخطي يمثلها الحاضر، يقابلها رجوع وعودة. ثمة عود أبدي. فالإنسان يعود في آخره إلى أوله، وينقلب على عقبيه. وما ينفيه على مستوى يبقى فيها على مستوى آخر وبهيئة أخرى.

وهكذا، فالإنسان لا يتقدم خطوة إلا ليتأخر خطوة. والتقدم لا يتم في المكان وحده. بل يتم أيضاً في الزمان. والزمان حركة كما هو ذاكرة. والذاكرة تحفظ وتسجل، وتثبت وترسخ، وتعود بالإنسان القهقرى. لذا، فكل حركة يقوم بها الإنسان تصبح طوراً من أطواره وحالاً من أحواله ووجهاً من وجوهه، أي جزءاً من كينونته. وكل اندفاع

إلى الأمام يقابله نكوص إلى الوراء. وكل مستقبل يصير ماضياً. وكل تقدم تقابله رجعة. وهكذا كلما تقدم بالإنسان زمانه شوطاً تراجعت به ذاكرته أشواطاً. وكلما حقق إنجازاً تراكمت وراءه تواريخ، فالإنسان يجر خلفه تواريخ متعددة ومختلفة: تاريخ الحياة منذ دبيبها، وتاريخ الوعي منذ انبجاسه، وتواريخ قومه وثقافتهم ولغتهم، بل يجر وراءه تاريخ الكون بأسره. من هنا لا تقدم خالصاً. فلكل تقدم بعدان: بعد إلى الأمام وبعد إلى الوراء. وكل تقدم انفتاح على المستقبل ورجوع إلى الماضي.

وفي الحقيقة إن لفظة «التقدم» في اللغة العربية تُشير إلى هذين المعنيين: يُقال تَقَدَّم أي مضى واتجه إلى الأمام، كما يقال تَقَدَّم لما فات وانقضى، كأن نقول مثلاً: ما تقدّم بنا ذكره. وكذلك فإن لفظة رقي تحتمل هي أيضاً معنيين: يُقال ارتقى بمعنى تحسن وتطور وتدرج، كما يقال هذا الأمر يرتقي إلى عصور غابرة، أي يرجع إلى الماضي. وهكذا، فإن التقدم يشير في لسان العرب إلى ما تم وسبق. فالتقدم هو السَّبْق، والمتقدمون هم السابقون. فليس التقدم إذن اندفاعاً وارتقاءً وتدرجاً وتحرراً وحسب، بل هو أيضاً ما نجره خلفنا من قيود وما نحمله من أعباء وما نبطنه من أحوال وهيئات وما ننطوي عليه من أطوار ونشآت. وكما أن الإنسان يتوق إلى التقدم، فإنه يعود إلى ما تقدّم به، أي إلى ما مضى به وما سبق له أن فعله، وما نتقدم صوبه يمسي لا محالة متقدماً علينا. فالتقدم من القِدَم. والقِدَم نقيض الحدوث.

وعليه لا تقدم من دون تخلف ولا ارتقاء من دون انحطاط. فالتقدم هو في النهاية الوجه الآخر للتخلف. إن المنتهى هو المبتدى. ولعل هذا الفهم للتقدم وحده يسمح لنا بتفسير واقع تقهقر الحضارات وانحطاط المدنيات. وهو الذي يتيح لنا اليوم استعادة الهمجية الجديدة التي تغرق بها البشرية المعاصرة وفهم ما يفصح عنه سلوك الإنسان الحالي من نماذج وتصرفات ظُنَّ أنها ذهبت إلى غير رجعة.

التقدم والتأخر(2)

يخضع مفهوم «التقدم» اليوم للنقد والفحص، لدى الشعوب التي نعتت بأنها «متخلفة» أي غير متقدمة، بل لدى العقل الذي أنتج هذا المفهوم ونعني العقل الغربي بالذات، فهل فكرة التقدم أسطورة من أساطير الحداثة فرضها عصر الأيديولوجيا؟ هل فقد التقدم قيمته وهل مجرد شعار زائف؟

في محاولة الجواب لا بدّ من التمييز بين مجالين: مجال الإنسان ومجال الأشياء، أي بين الأخلاق والتقنية، بين الثقافة والطبيعة، بين الوعي والعلم، بين عالم المعنى وأنساق المعلومات.

ولو نظرنا في التقدم في مجاله الثاني لوجدنا أن مفهوم التقدم يكتسب قيمة كبرى من حيث الشرح والتفسير. فلقد حقق البشر تقدماً هائلاً على الصعيد العلمي وفي التكنولوجيا أي في المعرفة بظواهر الطبيعة والسيطرة عليها. ولا مراء أننا نشهد هنا تحسناً وتدرجاً وتطوراً واستكمالاً إن في معارف الإنسان أو في أدواته. لذا، لا عودة إلى الوراء والبدء من الصفر، ولا بدّ لكل جيل أن يبدأ مما وصل إليه سابقوه وأن يبني على ما أنجزه السلف وحققوه. ليس هذا فقط. بل ثمة

تجاوز لا مجال لإنكاره. فلقد تجاوز الإنسان على الصعيد العلمي أو التكنولوجي أسلافه بما لا يقاس، بحيث لا يمكن المقارنة بين ما يملكه أحدنا من المعارف في حقل من الحقول وبين ما كان لدى جهابذة العلم في الماضي. فإن ما كان يعرفه العلماء قديماً يُعد أولياً وبسيطاً لما نعرفه نحن اليوم. ولهذا نجد طالباً في المرحلة الثانوية قد يعرف من الحقائق في حقل الفيزياء أكثر مما كان يعرفه نيوتن بالذات. كذلك لا مجال للمقارنة بين الأدوات التي نستخدمها في وقتنا هذا وبين أدوات الإنسان القديم. فالعلم حقاً في تقدم مستمر[1].

ولكن ما إن ننتقل إلى الإنسان حتى يفقد مفهوم التقدم قيمته التفسيرية. فما يصح على صعيد الشيء قد لا يصح على صعيد الأخلاق والوعي. وما يصدق على فهم الظواهر الطبيعية قد لا يصدق في الثقافة وفي الصلات بين البشر. فليس محققاً أن من يستخدم الناظم الآلي أو يركب العربة الفضائية هو أكثر تقدماً ورقياً في وعيه وفي تنظيم علاقته بغيره ممن كان يركب الحصان. ولهذا، ما يصح في المجال العلمي أو التقني قد لا يصح في مجال الفكر عامة ولا يسري على سائر أنشطة العقل في الفلسفة والأخلاق أو في الشعر والفن أو في ميادين الغيبيات والأسطوريات، أي في كل ما هو متعلق بتصور الإنسان لنفسه ورؤيته لعالمه ونظرته إلى اجتماعه مع غيره. ههنا لا بدّ

(1) لا شك أن التقدم لا يقتصر على المعلومات والأدوات، بل هو أيضاً في مختلف مناحي الحياة العملية كالمؤسسات والتنظيمات وأساليب العيش وأنماط الإنتاج.

من العودة كل مرة إلى البدايات والأصول لإعادة اكتشافها وصوغها، ولا بدّ من قراءة التراث وتأمله واستعادته مهما اتّسعت معارف الإنسان وازدادت خبراته وتطورت تقنياته، وأياً كان عمق الهوة التي تفصله عن الماضي.

وبالفعل، لا يسري التقدم على الأصول الثقافية والنصوص المقدسة وروائع الفن والشعر ولا يصح في تقييم الآثار التي هي تجليات العقل والتي تروي مغامرة الإنسان وتلخص تجاربه وتقول حقيقته. مثل هذه الآثار والروائع هي أعمال فريدة وتجارب فذة ورؤى مدهشة لا يتقدم بعضها بعضاً ولا يرتقي بعضها على بعض من حيث القيمة والمعنى والدلالة. بل كل أثر عظيم هو قيمة بحدّ ذاته وتجربة لا تعاد ولا تتكرر. ولنأخذ أمثلة من الفلسفة أو الشعر لإيضاح فكرتنا. فإننا لا نعتبر للمثال أن ديكارت متقدم بفكره على أفلاطون وإن أتى بعده، كما لا نعتبر مثلاً أن المتنبي أرقى بشعره من امرىء القيس وإن كان امرؤ القيس أسبق منه. ففي الفلسفة كما في الشعر لا مجال لأحد أن يتجاوز أحداً أو أن يتقدم عليه.

نعم إننا لا نبدأ في مجال الفلسفة من الصفر. تماماً كما الحال في العلم. ولا يمكن العودة إلى الوراء من حيث طريقة التفكير ومن حيث الأساليب والموضوعات. وبالفعل فالمفكر المعاصر لا يقارب الأشياء كما فعل ديكارت أو الفارابي أو أفلاطون أو كونفوشيوس. وعندما نقول إن هذا المفكر لا يتقدم بفكره على ذاك لا ننفي في الحقيقة المجاورة

بينهما، أي لا ننكر ما حققه الفكر من منجزات لا يمكن العودة عنها. إذ للزمن سيره وانسيابه. ولا يمكن تكرار الماضي حرفاً. ولا مراء أن الفكر بعد أرسطو مثلاً ليس كالفكر قبله. فمن أتى بعد المعلم الأول لا بد أن يأخذ بما طرحه هذا المعلم وما فكر فيه وعقله. فيتمثل وجهة نظره وينطلق بدءاً مما وصل إليه ويبني على ما أخذه عنه. وبكلام آخر، ثمة نمو وتطور في الطرح والمعالجة والاستنباط. إذن ثمة منجزات لا يمكن التراجع عنها. ولا شك أن هنا وجهاً من وجوه التقدم، ولكن للمسألة وجهها الآخر أيضاً. فإذا كان للزمن وزنه فإن للتاريخ ثقله وللتراث تأثيره. وإذا كنا لا نتراجع، فإننا نقوم بالمراجعة وإذا كنا لا نكرر الماضي حرفاً، فإننا نتمثله ونستعيده. ولذلك، لا يمكن لأي مفكر أن يتجاوز من سبقه من المفكرين. بل هو محتاج إليهم، يفكر بواسطتهم ويستعيد أسئلتهم ويعيد القول في أقوالهم. وبمعنى أدق، إن المفكر إذ يقول بدءاً مما قاله سلفه ويبني على ما قاله، فإنه في الحقيقة يعيد البناء من جديد ويتصور الأساس تصوراً مغايراً. وهو إذ يخرج على سلفه فإنه لا ينفك عن استحضاره. فالسلف حاضر فينا دوماً ويقترب منا خلسة. ولهذا فالمناهضة والمعارضة لا تؤديان إلى الإلغاء أو الإبطال ولا تعدمان قيمة أي مفكر. فلكل مفكر كبير قيمته. وديكارت لا يقل عن كانط، كما أن ابن سينا لا يقل عن الغزالي والغزالي لا يقل عن ابن رشد. هكذا المفكر الحق لا يتوقف عن تعلمينا وحثنا على التفكير والتأمل. وليس هذا شأن العلم. ولمزيد من

الإيضاح حول هذه النقطة نقول ثمة فرق بين التقدم في العلم والتقدم في الفلسفة والفكر عامة. في العلم ثمة تراكم وإضافة واستكمال. ثمة بناء يعلو فوق بناء أو حقائق تضاف إلى أخرى أو قوانين تستوعب قوانين. وليس من الضروري أن يعود العالم إلى من سبقه من العلماء ما دام ممكناً اختزال القوانين العلمية وإحصاء الحقائق على صورة معلومات يمكن تسجيلها وحفظها. فإن الباحث في حقل الفيزياء مثلاً لا يرجع إلى نيوتن إلا في ما يتعدى الطابع العلمي البحت، أي من وجهة تاريخية أو فيما له طابع التأمل الفلسفي والبحث الأبستمولوجي. إن نيوتن يُتجاوز كعالم ولكن لا يتجاوز كمتأمل في نتائج مباحثه وحدود معرفته أو طبيعتها.

أما في مجال الفكر فنحن لا نجد أنفسنا أمام معلومات أو إحصاءات بل أمام نص أو وجهة نظر أو تصور أو رؤية. ولا مناص هنا من العودة إلى الأصل وقراءة النص أو تأوله. لا بدّ من العودة إلى الوراء من أجل التقدم إلى الأمام. وكأن ثمة موضوعات أزلية لا ينفك العقل ينظر فيها ويتأملها كالوجود والإنسان والعالم والمجتمع والطبيعة والشيء. ههنا ثمة انقطاع واستمرار، ثمة مجاوزة ورجوع، ثمة معارضة وموافقة. لذا فالتجديد إعادة صياغة للأسئلة ذاتها وإعادة تأول لما قيل. على عكس ما نرى في النتاج العلمي الصرف حيث المعرفة تتعدل وتتغير، تصحح وتستكمل، تنقض وتبطل.

نعم، إن المفكر يناقض سلفه في نظرياته وآرائه. فلقد ناقض أرسطو أفلاطون في مسلماته وفي مفهومه الأصلي للعالم والأشياء. ولكن المعلم الأول لم يلغ الفكر الأفلاطوني أو يقلل من قيمته بل أسس زاوية مختلفة للنظر ووقف في قوله على بعد جديد من أبعاد الكينونة. وكل وجهة نظر أصلية تصدر عن رؤية للكون وتضمر معنى وتنطوي على كشف. والفكر الحق لا يفقد قيمته في الكشف والإضاءة، مهما تقدم به الزمن ومهما تقدمنا عنه بمعارفنا. ولهذا فكبار المفكرين يقعون في صميم الحداثة. وهذا شأن الشعر العظيم أيضاً وخاصة. فإن الشاعر مهما التهبت ثورته على القيم والمألوف يتتلمذ على أسلافه ويتعلم منهم ويتمرس بأساليبهم ويضاعف نصوصهم. وأياً كان تفرده في استخدام اللغة، فإنه يعمد في النهاية إلى استحضار إمكاناتها. إنه يتغذى من «شجرة القول» ويُغْنيها في آنٍ. فلا تجاوز ههنا ولا قديم أو متقدماً عليه بالرغم من اختلاف أساليب التعبير وطرق القول. ولهذا، لما سئل شاعر عربي يعد من أرباب الحداثة عما يحمله معه أثناء سفره أجاب بأنه يحمل ديوان أبي الطيب في حله وترحاله. وهذا دليل على أن روائع الشعر والفكر ذرى لا تتجاوز. وهذا يصدق على كل المأثورات الفكرية المتمثلة بالحكم والأمثال والوصايا والآداب كما يصدق على النصوص المقدسة. بل يصدق على التراث الأسطوري والملحمي. فنحن لا يعنينا من قراءة الأساطير مدى صدقها أو وهمها بقدر ما يعنينا ما تضمره من رؤية ومن تفسير لنشوء العالم وتكوّن

الأشياء، أي يلفتنا فيها مغزاها ودلالتها. فهي عالم من الدلالات. وهذا شأن كل أثر يقرأ فيه الإنسان ذاته ويتأول معنى وجوده.

فلقد تقدمت البشرية بشكل مذهل في المعلومات والبرمجة ولم تتقدم في عالم المعنى. ففي هذا المجال لا يزال الإنسان إياه، إن لم نقل صار أكثر تخلفاً من قبل، بقدر ما يزداد إحساسه بالغربة والخواء. ولعلنا نجد إنساناً عاش حياته منذ آلاف السنين على نحو أفضل وأكمل منا نحن المعاصرين الذين نتباهى بحضارتنا التكنولوجية، لا معنى إذن للتقدم من حيث الفكر والوعي ومن حيث الكمال الخلقي والإنساني.

* * *

أجل، ليس يقيناً ثابتاً أننا نحن اليوم أكثر تقدماً ورقياً في فكرنا ووعينا وفي رؤيتنا ممن سبقونا. ليس محققاً مثلاً أننا نربي أبناءنا أحسن مما كان يفعله أسلافنا بالرغم من تطور العلوم وانتشار المدارس، أو أننا أثقف وأعلم منهم بالرغم من تطور الإعلام وديموقراطية التعليم وكثرة الشهادات. وليس محققاً أننا في وعينا الجنسي بأرقى من أبي الأسود الدؤلي كما يبدو في وصيته لابنته حين زواجها. وقد لا تكون المرأة العربية الباحثة المدافعة عن قضيتها أشد نضجاً ووعياً لنفسها ومجتمعها من أُمامة بنت الحارث تلك المرأة الجاهلية كما في وصيتها لابنتها. وقد لا يكون القائد الحديث أكثر خبرة ودراية بظروفه من القائد القديم. وليس المحارب الذي يحمل

السلاح الحديث ولا العقائدي الذي يتقن لغة الحداثة أكثر تقدماً ووعياً من المحارب القديم، إن لم نقل بأنه أقل شهامة ومروءة من الجاهليين الذين تحاربوا في داحس والغبراء أو حاربوا الدعوة في معركة الخندق. نعم ليس الإنسان الحديث على اختلاف انتماءاته ومواقعه بأرقى من الإنسان القديم بالرغم من كل هذا التطور الحضاري والتقني. وهذا ما يحملنا على إعادة النظر في مفهوم التقدم ويدعونا إلى انتقاد أنفسنا والحدّ من نرجسيتنا. إننا متقدمون على القدماء بعلومنا وتقنياتنا ولكننا أقل حكمة وتدبيراً منهم. وهم كانوا متقدمين علينا في وعيهم وفكرهم وخلقهم. فهل من يتقدم بالزمان يتقدم بالوعي والخلق ويكون أكثر دراية وحكمة؟

والحق أننا لا نشهد اليوم تقدماً وتطوراً في المجال الإنساني، بل إنه انهيار وتقهقر. ولعل الإنسان لا يتقدم من وجه إلا ليتأخر في وجه. فهو يحمل وراءه كل تواريخه. وما يظنه الإرث الذي تجاوزه هو جذره وهو أصله الذي يقيم فيه أو يقبع أمامه وينتظره في مستقبل الأيام الآتية، وإن على نحو آخر. هكذا لا تتجاوز الأزمة فينا بل تتداخل وتتعاصر. ومهما سارت بنا الحداثة أشواطاً، فإننا نحمل في ذواتنا كل الأطوار السابقة لأننا أثر من آثار الماضي. ولربما نجد بعض الأمم المعاصرة تجمع في حياتها بين أحدث الطرز والأساليب وبين أكثرها بدائية وبداوة، فهل نجمع أسوأ ما في الحداثة وأسوأ ما في البداوة!

التطور والخلق

لا تبتعد نظرية التطور كل البعد عن المذاهب والآراء التي استنكرتها وعارضتها عند ظهورها للمرة الأولى. فهناك صلة ما تربط هذه النظرية بنظرية الخلق. وهي صلة لم تكن منظورة أو مثاراً للاهتمام. بل يمكن الذهاب إلى القول بأن ثمة أساساً عميقاً أو وحدة باطنة تجمع بين القول بالتطور والقول بالخَلْق، خلافاً لما اعتقده الجمهور والكثير من العلماء. إذ إن كلتا النظريتين تنهض على القول بوحدة الأشياء والكائنات.

وبالفعل، إذا كانت نظرية التطور تقول بتحدّر الأنواع الحية من بعضها البعض وبنشوئها على نحو متدرّج ومتعاقب وعلى سبيل الاحتمال وبطريقة الاصطفاء. فإن فكرة الخلق تفترض القول بوحدة الكائنات الحية، أي بانتمائها إلى سلف أول وصدورها عن الأصل نفسه. ومن هنا استُعِير لفظ «الشجرة» للتعبير عن حقيقة النَّسب الذي يربط بين الأحياء. فالأنواع تؤلف من حيث علاقاتها فيما بينها شجرة واحدة هي منها بمثابة الجذع أو الفروع والأغصان. وتتجلى وحدة الكائنات على أكثر من صعيد. تتجلى

في تركيبها وفي طريقة عملها وأدائها وفي تفاعلاتها الباطنة وبناها الخبيئة. فالكائنات تتركب من نفس العناصر وتتغذى وتنمو وتتكاثر بنفس الطريقة.

* * *

لا شك أن نظرية الخَلْق تقع على النقيض من نظرية التطور. فهي تقول بظهور الأنواع دفعة واحدة وعلى نحو متزامن ومتساوق، وبصورة قصدية ومدبّرة ومن أجل غاية ما. وبموجب الخلق يمثل مجموع الكائنات لوحة واحدة لا يعتريها التبدل والتغيّر. غير أنه لا مندوحة للقائلين بالخلق من اعتماد أصل أول صدرت عنه الأحياء والأشياء على السواء ولا يهم أكان الأصل مشهوداً أم غائباً، ظاهراً أم باطناً، كثيفاً أم لطيفاً، جسماً أم روحاً.. وإنما المهم هنا أن ثمة أصلاً انبثقت عنه الكائنات أو مبدأً ترجع إليه. والقول بصدور الكائنات عن مصدرها يفيد وحدة هذه الكائنات، وإن تباينت أشكال الصدور وطرقه ومسالكه، وسواء كان خلقاً وإبداعاً، أم انبثاقاً وفيضاً، أم طفرة وتطوراً، تم بالإرادة والاختيار والتدبير أم حصل بالصدفة وعلى سبيل الاحتمال والترجح. فالمخلوقات على كثرتها وتنوعها لا بد أن يربط بينها نسب جامع لها هو خالقها. والخالق، إذ فطر المخلوقات، فجعل لكل مخلوق طبيعة تخصّه وأجراه على حقيقته ومنحه هويته، فهو يمسك بوجود الخلائق ويمدها بأسباب البقاء، أي يكسبها وحدتها. فبالواحد تتوحّد الخلائق وبه تتفرق.

وهكذا، فإن القول بوحدة الكائنات يجمع أصحاب التطور إلى أتباع الخلق. فالتنوع والاختلاف والتعدد كل ذلك يصدر عن وحدة باطنة. وكما أننا بموجب الخلق شهود الحق الغائب، فإننا بموجب التطور أثر لذلك السر الخفي واللغز المحيّر الذي مثّله انبثاق الحياة ودبيبها. وفي كلا الحالين، ما نحن سوى تجليات لحقيقة غائبة أو باطنة هي أبعد من أن تدرك وتعقل، ونعني بها أصل الأشياء والحياة. فمآل العلم الإقرار بالجهل.

وفضلاً عن ذلك ثمة أوجه مشتركة بين التطور والخلق. فإذا كان التطور يسلك طريق الاصطفاء، فإن الخلق لا يخلو بدوره من اصطفاء. لأن الخلائق ليست على درجة واحدة وبمستوى واحد من حيث ذواتها. وإنما هي تترتّب في مراتب ومستويات. فالكون جملة مؤتلفة ولكن متراتبة. ولكل موجود مرتبته في الوجود وأفقه الذي يجري فيه وإليه. والتراتب تفاضل واصطفاء. فبعض الموجودات يفضُل بعضها بعضاً ويمثل اصطفاءً عليه. وإذا كانت الطبيعة تصطفي الأبقى والأصلح، فإن الخالق يصطفي الأصلح من بين خلائقه.

كذلك، إذا كان التطور لا يتم إلا في الزمان، فإن الخلق يحتاج هو أيضاً إلى زمن مهما بدا طفيفاً لا يؤبه له. فالخلق من التخلق. والتخلق، بما هو تكوّن وتشكّل، ضرب من الحركة. أي ضرب من التبدل والتنوع يحتاجان إلى زمن. والخالق إذ فطر الخلائق وجبل الطباع فإنما فعل ذلك في الزمان. ولذلك فإن خطاب الخلق لم يُسقِط الزمن من

الحسبان في تناوله مسألة التكوين. فما لا زمن له ليس سوى العدم.

وليس الخلق وجوداً من العدم. فلا شيء يوجد بعد أن كان عدماً. ولما كان العالم قد وُجد فإنه لم يوجد من العدم المحض. فهو لم يوجد إلا لأن وجوداً قد سبقه، إذ لا سابق على الوجود ولا موجود إلا من الوجود. لذا، سمّي الموجود الأول واجب الوجود. وعليه، ما من شيء يحدث في الكون إلا وله وجوداً ما قبل أن يحدث. وما من كائن يظهر إلا وكان قبل ظهوره موجوداً ضرباً من الوجود وعلى نحو من الأنحاء. ومن هنا التفريق بين الواجب والممكن. فالوجود ضرورة وإمكان. وفحوى هذا التفريق أن الوجود ليس منظومة مغلقة ولا هو قانون يتكرر من الأزل إلى الأبد. وإنما هو قابلية دائمة واستعداد لا يتوقف لما يوجد. إنه حيّز للظهور ومكان للصيرورة ومجال للإفصاح ومصدر للفيض الدائم. فخاصية الوجود أن يفيض عما هو موجود.

نعم ثمة ضرورة. ولكن ثمة إمكان أيضاً، والضرورة تعني ضرورة البدء من الوجود لا من العدم، أي استحالة الإفلات من الوجود. والإمكان يعني أن الوجود منبع الاحتمالات ومصدر الجدّة وأصل المغايرة. والضرورة تشابه ومماثلة، والإمكان تباين وتنوع. والضرورة هو أن تتشابه الموجودات وتتوحّد. والإمكان هو أن تتعدد وتتباين. وبكلام آخر، بالوجوب يفيض الموجود من الوجود، وبالإمكان يقبل الوجود التعدد والتنوع سواء سُمّي خَلْقاً وإبداعاً، أو ارتقاء وتطوراً.

والأحياء إذ تظهر إلى الوجود، فهي لا تظهر إلا لأن ثمة وجوداً

سابقاً لها ومصدراً نشأت عنه وحيزاً تكوّنت فيه وزمناً تخلّقت خلاله وتطورت. وإذا كانت مملكة الأحياء تمثل انقطاعاً قياساً على عالم الجماد، فإن الكائن الحي لم يخرج من لا شيء ولم ينشأ عن العدم. وإنما نشأ في صميم الجماد وتكون من العناصر إياها. وهو ينتسب إلى الأشياء الجامدة نسبة ما ويتوحّد بها ضرباً من التوحد. ومن جهة ثانية، فإن الكائنات الحية إذ تظهر على هذا النحو من الكثرة والتنوع والتباين، فإن نسباً واحداً يجمعها أكانت فروعاً لشجرة واحدة أم معالم متعددة ومختلفة لما هو حيّ . فهي أشكال مختلفة لنفس الاندفاعة الأصلية ومنظومات متعددة للحياة نفسها. والحياة هي مبدأ اجتماع الأحياء وتنوعها لأن الحياة تولد المِثْل والشبيه كما تولد المختلف والمغاير. لذا، تتشابه الكائنات وتتوحّد كما تختلف وتتباين.

وما يقال في الكائنات يقال أصلاً في الأشياء جميعها. فالأشياء تتعدد وتختلف، كما تتشابه وتتوحّد. وذلك بقدر ما في الوجود من الوحدة والتعدد. فالوجود هو واحد في ذاته ومن حيث هو هو. ولكنه متعدد من حيث نِسَبه الكثيرة وإضافاته المختلفة. والكائنات إنما تنتسب إلى الوجود. وهي على العكس منه تختلف وتتعدد من حيث ذواتها وحقائقها وتتشابه وتتوحّد من حيث نِسَبها وإضافاتها. فالهوية هي في الحقيقة نِسْبة. وإذن فهي لا تنهض بلا غيرية. لأن ما يبقى عين ذاته، أي الهو هو، إنما هو خواء وعماء، من دون صلاته ونِسبه. لذا، فما من شيء إلا وينسب إلى غيره أو يمت بنسب إلى هذا الغير.

فالنّسبة من النَّسب. والنسبة القائمة بين الأشياء ترد إلى كونها تنتسب إلى الوجود وبالوجود تتوحّد الأشياء وبه تفترق، إذ الوجود واحد من حيث العمق والباطن، متعدد من حيث السطح والظاهر. وهكذا، فإن الأشياء المتعددة في هوياتها وحقائقها يمكن أن تتوحّد وأن تتمرأى على نحو متبادل بحيث يرتبط الشيء بالشيء ويوجد الشيء في الشيء كما يقول أهل التصوف.

* * *

إن الصوفية تقدم لنا. هنا أيضاً وفي هذه المسألة إمكانات ثرة لقراءة الواقع واستبار الأشياء. وتفتح أمامنا مجالات خصبة لإعادة تأمل معارفنا ومعلوماتنا. وإذا كانت نظرية التطور تؤكد على وحدة الكائنات الحية وتقول بانتسابها بعضها لبعض وتضمنها بعضها البعض، فإن الصوفية تتناول الأمور على نحو أشمل لأنها تقول بوحدة الموجودات جميعها.

والحق، إن بعض التأملات الصوفية تعدّ الأكثر توغلاً في الكشف عن هذه الحقيقة. ونعني بها وحدة الموجودات وترابطها واندراجها بعضها في بعض، كما نتبيّن ذلك من بعض الأقوال والإشارات المبثوثة في ثنايا الخطاب الصوفي، كالقول بأن الكل مربوط بالكل، وبأن للأشياء كلها وجوداً في الأشياء كلها، أو القول بأن الطبيعة صورة واحدة في مرايا مختلفة أو مرآة واحدة لصور متعددة، أو القول بأن الحق يظهر في الخلق وبأنه كل يوم في شأن وبأن التحول سارٍ

في العالم، أو القول بأن الإنسان ينطوي في ذاته على جميع الصفات والأسماء والحقائق. وهي أقوال يختصرها القول بأن الوجود هو مبدأ الوحدة والتعدد والتشابه والتباين.

فإن مثل تلك الأقوال إذا ما أعيد تأولها وقراءتها في ضوء المعطيات العلمية الراهنة تجعلنا نعقل كيف كان لنا، نحن البشر، فيما مضى وجود في الصخر وفي الحجر، وكيف كانت لنا حياة في النباتات وفي الحشرات والأسماك. كما تجعلنا نقف على معنى القول إن من لا يعرف الحيوان حق المعرفة لا يعرف الإنسان أتم المعرفة.

العلماني واللاهوتي

من البيِّن الواضح الذي لا جدال فيه أن للشريعة الدينية أحكامها وحدودها، أي أوامرها ونواهيها. والأحكام والأوامر لا تقتصر فقط على الجانب الخلقي والشخصي من الحياة الإنسانية، ولا هي تعتني فقط بمصير الإنسان وخلاصه كفرد، بل هي تختص أصلاً بالشأن المدني أي السياسي، من حيث كونها تنظم علاقة الفرد بغيره وتصوغ حياته في المدينة ومع الجماعة وتهتم بمصيره وخلاصه بما هو كينونة مدنية اجتماعية. فالأحكام والأوامر الشرعية والتعاليم والقواعد الدينية ترمي إلى تشكيل مجتمعي وتؤول لا محالة إلى تأسيس سلطوي. وهي تمثل في مجموعها نظاماً خاصاً ونصاباً مميزاً في صميم الاجتماع، سواء سمينا ذلك دعوة أم ولاية، إمامة أم خلافة، إمارة أم ملكاً. وهكذا، فللشريعة سياستها وهي تنطوي بذاتها على جذر السلطة وتحمل في طياتها إمكان الدولة.

وإذا كان للشرع سياسته، فإن الحكم الشرعي، وكل حكم يستند إلى شرع ديني، إنما هو حكم «سلطاني»، أي بشري. ذلك أن الإنسان مهما بلغ به عدله وتقواه وتقيده بأحكام الشرع لا يمكنه الانسلاخ من

البشرية والتجرد من الهوى والتنزه عن الغرض والمصلحة. وأيضاً، فالإنسان مهما بلغ به فهمه وعلمه لا يمكن لخطابه أن يتماثل مع الخطاب الإلهي ولا ينبغي له الزعم بأن قوله هو القول الحق. فالإنسان في أحسن الأحوال مجتهد في أحكامه، وخاصة في الأمور التي تحتاج إلى بحث ونظر واستنباط، أي في المسائل التي لا بدّ من إعمال العقل فيها. والمجتهد هو مقدر في رأيه وفي فعله. والتقدير اختلاف وتباين يحمل أثر الذات. ذلك أن المجتهد ينحو نحواً ما في تقديره وينهج نهجاً خاصاً في استنباطه ويتصور الأشياء على مثال معين. ومن هنا اختلفت المذاهب وتعددت الفرق.

وفي الحقيقة إنّ الإنسان، وإن يستنبط الحكم من النص الشرعي، بما هو وضع إلهي، وإنْ يصدق بالغيب ويشهد على اللامرئي، فهو يحمل في تصديقه وتصوره أثر الزمان والمكان، فيكون شاهداً على عصر ما ووضع ما وحالة ما. من هنا لا يمكن للمجتهد أن يتحرر من شروطه الإنسانية، بل لا بدّ له أن يعرف سنن التاريخ وقوانين الاجتماع وقواعد السياسة وطبائع العمران. ولا مناص له من أن ينخرط في لعبة الحياة وأن يكون شاهداً على أحوال العالم، أي أن يكون شاهداً على زمنه واختلافه ومغايرته. فهو إذ يشهد الحق وله، إنما يشهد حقيقته هو. والحقيقة لا تساوي الحق، إذ الحق هنا هو كلام الله. وكلام الله لا تستقصى معانيه ولا تنحصر دلالاته ولا يفوز أحد بحقيقته. إذن لا يمكن للفعل البشري أن يجسد حقيقة الأمر، وليس لحكم الإنسان أن

يتطابق مع حكم الله. فالله هو الله، أي هو هو. بينما يبقى الإنسان إنساناً، أي يعيش في الهنا والآن، ويخضع للاختلاف والتبدل والزوال.

ولهذا، نجد أن الدول والممالك التي عرفها العالم الإسلامي قديماً لم تنسب إلى الإسلام بل نسبت إلى مؤسسيها والقائمين بها، أي نسبت إلى الأسرة أو القبيلة أو العنصر، فقيل الدولة العباسية والدولة الفاطمية والسلطنة العثمانية، ولم يُقَلْ الدولة الإسلامية، بل قيل دار الإسلام وملة الإسلام والأمة الإسلامية؟

هكذا أقيم فاصل بين الله والإنسان، وبين الغائب والشاهد، أو الظاهر والباطن، أو الأصل والفرع، أو النص والرأي، أي بين الدين والدنيا، بالرغم من الارتباط الوثيق بينهما. ثمة معادلة دقيقة وصعبة تواجهها السياسة الشرعية، بل كل سياسة. ونعني بذلك التوفيق بين المثال والواقع، والشريعة والقوة، والنظر والعمل، والأحكام والوقائع، والثابت والمتغير. إنه الجمع بين الحق والحقيقة. فالوحي من لدن الله، وهو حق. والإنسان لا يشهد من الحق إلا ما تعطيه ذاته وتسمح به حقيقته. ولهذا، تباينت الاتجاهات في النظر إلى مسألة السياسة الشرعية. فمنهم من قال باستحالة ترجمة المطلق في التاريخ وإقامة الحياة الكاملة على الأرض. وهؤلاء فصلوا بالكلية بين الدين والسياسة. ومنهم من قال بضرورة تطبيق الشرع في الحياة المدنية وترجمة الوحي في الحكم والسياسة. وهؤلاء ربطوا بالكلية بين الدين والسياسة.

والتباين بين الاتجاهين ناشىء عن المفارقة التي تنطوي عليها السياسة الشرعية. وحقيقة المفارقة أن الحكم الشرعي هو في مبتداه إلهي، وفي منتهاه بشري. وهو في أصله ديني غيبي، وفي فصوله مدني دنيوي. وهو في ظاهره نقلي وفي باطنه عقلي. فالدين لا يقوم ولا يتحقق إلا في الدنيا، والدنيا لا تصح ولا تتقوم إلا من خلال الدين. والنقل لا يعرف إلا بالعقل. والعقل مآله أن يصير نقلاً. وهكذا، فالدين ينفصل عن السياسة ويرتبط بها في آن. فهما يتصلان، ولكنهما لا يتساوقان. لأنه إذا كان الدين ينطوي على أمر وإذا كانت الشريعة تقتضي السلطة، فإن الحكم تبعة الإنسان ومسؤوليته. فهو الذي يصنع حياته ويرسم سياسته. إذن للدين وجهه المدني والعلماني. وللسياسة أساسها الشرعي وعمقها الديني.

ولا نظن أن المذاهب العلمانية تخرج عما نريد إيضاحه ههنا. فالسياسة العلمانية، وأن تستند إلى خطاب الإنسان لا تخلو من لاهوت وغيب.

يتبين لنا ذلك إذا أمعنا النظر في المسلمات التي ينهض عليها الخطاب العلماني، ونقبنا عميقاً في الأسس التي توجه السلوك العلماني. صحيح أن العلماني لا يقرر إلا ما يمليه عليه عقله، وبهذا يختلف عن اللاهوتي الذي يسلم بما يأتيه من لدن الله، ولكن الإنسان لا ينفك عن بعده المتعالي. لا يتوقف عن تقديس أشيائه وشهوده على اللامرئي وبحثه عن الغائب. والعلماني إنما يقدس عقله، أي مبادئه

ومفاهيمه، وقد ينظر إلى النصوص بوصفها العلم الذي لا يرقى إليه شك، ويتعامل ببعض الأفكار أو النظريات بوصفها مفاتيح الحقيقة، ويبني خطابه على مسلمات لا تقبل الجدل. وأما الممارسات العلمانية فإن خلفياتها ليست عقلية خالصة. فالسياسي إنما يستخدم الرمز والوهم لإقامة سلطته على الآخر، ويوحّد بين البشر في اللفظ وعلى صعيد القول والخطاب. والمشروع العلماني إنما يجمع الناس وراء هدف يبقى غائباً ولا يمكن أن يشهد أو يتحقق، كالمساواة والحرية والتقدم، وهي ألفاظ حلت محل الله وارتقت إلى مرتبة القداسة. إذن فلا سياسة تخلو من بعد ما ورائي ووجه غيبي. والسياسات المدنية هي في ظاهرها علمانية عقلانية وفي عمقها ما ورائية غيبية. كما أن السياسة الشرعية هي في ظاهرها غيبية لا عقلانية، وفي حقيقتها ومآلها دنيوية مدنية. ولرب خطاب علماني في الظاهر يغرق في الطوبى واللاهوت وينم بجمود الفكر وانغلاق العقل. ولرب خطاب أصولي في الظاهر ينفتح على الحقائق وينم باستخدام للعقل بأقصى قدر من المرونة والعمق والشمول. ولعله آن الأوان لأن نتجاوز تلك التصنيفات للسياسات إلى علماني وأصولي أو دنيوي وديني، لكي نرى إلى ما ينطوي عليه الدين من أوجه علمانية وإلى ما تنطوي عليه العلمانية من غيب ولاهوت.

الدين والدنيا

لا وجود لسياسة خالصة كما لا وجود لحالات دينية صافية. كذلك، لا وجود لمجتمع علماني صرف كما لا وجود لمجتمع ديني بحت. وإنما الحقيقة، أن السياسي لا ينفصل عن الديني، وأن الدين لا ينفك عن الدنيا. فالسياسة، بما هي إدارة البشر وإعادة إنتاج الاجتماع وصوغ وحدته، تنبني على ضرب من ضروب الأيديولوجيا، إذ لا يمكن التئام البشر دونما منظومة تصورات معينة تقوم بتجميعهم وتوحيدهم. وكل أيديولوجيا، أكانت دينية أم دنيوية، تضرب بجذورها في اللامعقول، وتستلهم القدسي والغائب، أياً كانت الأسماء التي يمكن أن يتسمى بها ذلك الغائب. فقد يكون الغائب إلهاً أو أمة أو طبقة. وقد يكون مدينة فاضلة أو جمهورية مثلى أو انتظاراً ليوم يحل فيه السلام بين البشر، أو لشخص يملأ الأرض قسطاً وعدلاً... لذا، فالغائب يمثل نقطة التقاء الدين والدنيا. إذ عنده يلتقي الفقيه والسياسي. وبه يتوحّد الشرعي والمدني ويتقاطع الديني والعلماني. وليست المسألة مسألة خيار بين الدين والدولة. فالدين في النهاية رابطة سياسية مآلها تنظيم شؤون الناس على الأرض، أي في الهُنا والآن، وفي الزمان والمكان. لأنه لا

بدّ للمتعالي أن يتحقق في التاريخ ولا بدّ للحق أن يظهر في الخلائق، وفي الذوات والأفعال. ولا بدّ للغائب أن يشُهد. فلم يكن في الإمكان، ولم ينبغ أصلاً أن يلغي الدين دور الإنسان أو يعطل نشاط العقل أو يمنع قيام الدولة وبروز السلطة. وهذه أمور تُعد من أركان العلمانية. فالإنسان لا يملك بإزاء النص الديني إلا أن يُعمِل عقله ويمارس دوره ويتحكم في مصيره. وعليه في كل حالٍ وآن أن ينظر فيما يقع ويستجد، وأن يستوعب ما اختلف وتباين، فيقدر ما يمكن أن يرى وما ينبغي أن يفعل.

ولا مناص له، أياً كان ارتباطه بالغائب، من أن يعيش الحياة بقضِّها وقضيضها وأن ينخرط في لعبة الوجود وأن يكون على بينة من أمره، فيعمل على اكتشاف سُنَن التاريخ وقواعد الاجتماع وقوانين السياسة، ويسعى إلى ترتيب أفعاله وتنظيم أنشطته المدنية. فالدين شكل سياسي وطريقة في تصريف شؤون الدنيا. ولذا، منتهى الديني والإلهي مدني علماني لا محالة.

وإذا كان الدين يحمل في طياته مشروع دولة، فإن الدولة، في المقابل لا تطرد الدين بالكلية. ذلك أن الدولة وإن كانت تطرح نفسها مرجعاً أوحد للمجتمع، وإن كانت تمثل من منظار علماني مبتدى التطور ومنتهاه، وإطار التقدم ومنطلقه، فإن الدولة تبقى منفتحة على الغيب والماوراء، لأن السياسي بوصفه شكل الاجتماع وطريقة إدارته، لا ينفك من الاجتماعي. بيد أن الاجتماع لا ينغلق على نفسه كما لاحظ ذلك

ريجيس دوبريه. لأن تماسك الاجتماع لا ينشأ إلا عن نقص. فهو يبقى على الدوام غير مكتمل. والنقص يحيل إلى غياب يمثل مبدأ تشكل كل اجتماع. والأصل في ذلك، أن الجماعة البشرية لا تحيا حياتها إلا على نحو متخيل ومتوهم، أي على نحو رمزي. فالرمز نمط لوجود الإنسان، بما هو كينونة اجتماعية. ولا حياة عقلية خالصة إلا للإنسان المنفرد المتوحّد. والرمز يحيل دوماً إلى الغائب، إلى عالم آخر يقع فيما وراء المجتمع وفيما يتعدى التاريخي والمدني. ولعل الغائب هو الباعث الحقيقي والمحرك الأعظم لكل تشكل اجتماعي. وهكذا كل اجتماع ينبي على غياب. وبالغياب يلتقي اللاهوت والسياسة. ولرب تشكيلة اجتماعية أو حركة سياسية هي في ظاهرها مدنية علمانية وفي عمقها وخلفياتها، أو في مآلها ومنتهاها، غيبية ما ورائية. والعكس صحيح أيضاً. فلرب حركة سياسية واجتماعية، هي في ظاهرها دينية إلهية، وفي جوهرها مدنية دنيوية.

المادي والمثالي

إن التعارض الذي أقامه البعض بين فكر مادي وفكر مثالي ينطوي في الحقيقة على قدر كبير من الوهم والخداع. بل إن الحديث عن «فكر مادي» لا يصح أصلاً. فالقول بوجود فكر مادي لا يعقل بذاته. ذلك أن الفكر هو بطبيعته أمر «كلي». ومن صفات الكلي أنه مجرد ومفارق، بل متعالٍ، إذن مثالي. وحتى لو أخذنا مفهوم «المادة» فإن هذا المفهوم لا يخرج عما نريد تقريره هاهنا. فالمادة بوصفها مفهوماً، أي بوصفها معنى كلياً وأمراً معقولاً تنتمي إلى عالم المثال وتتصل بدائرة المفارق والمتعالي. ذلك أننا عندما نتناول «المادة» كذلك، أي بوصفها أمراً كلياً، إنما لا نقصد هذه المادة أو تلك مما هو محسوس وجزئي، وإنما نقصد ما تشترك به جميع المواد وما يصح على كل ما هو محسوس ومتغير. أي أننا نحاول استخلاص العام والتقاط الثابت الذي لا يتغير. والعام وإن كان يصدق على جميع المفردات المحسوسة، لا يوجد في النهاية في أي منها، ولا مجال لأن تستغرقه واحدة منها بالتحديد. فالكلي يصدق على الجزئي، ولكنه يتجرد منه تجرداً ما ويفارقه ضرباً من المفارقة، وعليه فالكلي أو

العام لا ينفك عن مثاليته. من جهة ثانية فإن «المفهوم» ينطوي على قدر من الثبات، وكل ما هو ثابت يحيل إلى الماوراء. ذلك أن من صفات ما هو طبيعي التبدل والتغير. والسعي إلى الوقوف على ما هو ثابت إنما هو في الحقيقة أساس لكل نزعة ما ورائية. وليس صدفة أن علم الوجود (الأنتولوجيا) تأسس مع بارمنيدس صاحب مذهب الثبات. وليس صدفة أيضاً أن أول فلسفة حقة كانت مثالية، ونعني بها فلسفة أفلاطون، ولم يكن في الإمكان أن تكون بخلاف ذلك. لأن بناء المفاهيم والتصورات، إنما هو نشاط مثالي بطبيعته.

وقد طبعت هذه النشأة المثالية للفلسفة تاريخ الفلسفة برمته. إذ كل فلسفة إنما هي نزوع إلى المفارقة والتعالي. ولا يعني الإقرر بهذه الحقيقة أن للكليات، بالضرورة، وجوداً قائماً بذاتها، بقدر ما يعني أن البحث عن الكلي أو السعي إلى تحقيقة، بحث عما لا يوجد هنا والآن، أي بحث عن «مثال» مهما كانت تسميات هذا المثال، وحتى لو سمي «المادة» أو «التاريخ» أو «الجدل» أو «التقدم». وهو إذن تجاوز للتجربة، وتوق إلى الماوراء، وغرق في الطوبى، وسعي إلى تحقيق الفردوس على الأرض.

وفضلاً عن ذلك، فالإنسان إذا كان يعرّف بوصفه يرمز ويتكلم، فإن الرمز يحيل دوماً إلى الغائب، كما أن التصور الكلي يحيل إلى الماوراء. فمن مميزات الإنسان أن يبتكر بواسطة الحروف والكلمات عوالم رمزية، أي عوالم أخرى، يقرأ من خلالها وجوده، إذ للكلام بعده

الدلالي. وبالدلالة يعطي البشر معنى لوجودهم، كما يهبون الأشياء والكائنات معناها أيضاً. فالإنسان خالق الدلالات ومولِّد المعاني. والمعنى يفترض وجود ذات ويحيل إلى المتعالي. أما المواضيع فهي صماء، وحدها الذوات المتعالية قادرة على الخروج بالوجود من أسر التفاهة والرتابة إلى أفق الدلالة وثرائها ورحابها.

المادة والفكر

القول بفكر مادي هو خلف. لأن الفكر هو بطبيعته مثالي. وبيانه أن لا فكر من دون تجريد. ولا تصور إلا لما هو عام وكلي. والمجرد والعام والكلي لا وجود لها في الأعيان والأشخاص والمواد. فهي الحيّز المثالي الذي يتحرك فيه الذهن، والأفق الماورائي الذي يحيل إليه العقل. ولا مفر إذن من الوقوع في المثالية أياً كان الالتصاق بالتجربة وأياً كان العمل على الملموس والنظر في العياني. ولا ينجو من ذلك ذو المنزع المادي. لأن هذا الأخير إذ يتصور المادة لا يدرك بفكره إلا المثال أي العام والكلي والمجرد. من هنا الطابع المثالي لكل الفلسفات أياً كانت تسمياتها، المثالي بالمعنى الأصلي للكلمة، أي بالمعنى الذي استعمله أفلاطون. وذلك حيث المُثُل هي عالم الماهيات الثابتة والحقائق المجردة والذوات المتعالية والكليات المطلقة والنماذج الكاملة.

ولمزيد من البيان نقول إن من يتأمل حياة الأفكار ومصير النظريات الكبرى يجد بأنه ما من فكرة، فلسفة كانت أم معتقداً، وجدت سبيلها إلى التطبيق على نحو تام وكامل فيما هو مشهود

ومعيش. وكون الفكر لا يتحقق في الأعيان بصورة كاملة، ليس أمراً عرضياً بالنسبة إلى ما نريد بيانه. بل إن عدم التحقق هذا هو خاصة ذاتية من خواص الفكر. ونعني أن الفكر يمت إلى عالم التمام والكمال. والكمال صفة للنماذج والمثل. وكأنه لا مناص من الوقوع في المثالية في كل فكر.

لا شك أن للفكر حقيقته وواقعه. ولكن ليس الفكر شكلاً من أشكال المادة. بل الأصح أن الفكر هو صورة المادة ونظامها وناظمها كما أن اللغة هي أسماء الأشياء وشيفرتها. وبالفعل، فإن الفكر هو ما به تُتصور المواد والموضوعات وما به يُعقل التصور ويُفهم الفهم. وهو الحاكم على المحسوس. أي ما يضاعف الطبيعة ويتعالى على التجربة ويبرمج الرغبة. وهو الباطن عن العيان، أي ما يتعدى المرئي نحو اللامرئي والمشهود نحو الغائب. فحقيقة الفكر هي إذن متعالية. وواقعه أنه الحادثة المثالية في الوجود. وعليه لا يقال فكر مادي. فالمادة عماء بينما الفكر إشراق. والفكر، بما هو كذلك، يضفي على الأشياء دلالاتها. إنه عالم الصورة والمعنى، وحيز التصور والفهم. وهذه ميزة الإنسان ذلك البعد الرابع في هذا الكون. وإذا كان الإنسان يمتاز بعقله وفكره، فإن الفكر هو «ثغرة» بل فتحة وفسحة في صميم الوجود. وبسبب من هذه الميزة يبدو الإنسان هذا الموجود الفريد المميز، أبداً في «سبق على نفسه»، بقدر ما ينفتح على وجوده وينكشف لذاته، ونحن لا نفهم هذا الفهم للوجود الإنساني إلا على نحو مثالي.

ولا تعني الميزة المذكورة أن الفكر يقع خارج الوجود بقدر ما تعني أن الفكر هونمط من أنماط الوجود.

فالمراد قوله ههنا أن مقولة المادة لا تُحمل على الفكر ولا تقول حقيقته. والحق أن عبارة «الفكر المادي» (وكذلك عبارة «الفكر المثالي») قد أملاها منطق الصراع بين المذاهب الفكرية. فهي نتاج أيديولوجي. وقد تصح على مستوى الخطاب الأيديولوجي، أي على مستوى جدالي أو خطابي، إذ شئنا استخدام المصطلحات القديمة. أما أن يوصف الفكر بأنه مادي أو ذو طبيعة مادية فذلك ما لا يعقل.

اللغة والفكر

للدلالة وجهان: الدّال والمدلول. والمدلول لا ينفصل عن الدّال. إذ لا تصوُّر للمعنى من دون المبنى ولا ترتيب للفكر من دون نَسَق من العلامات أو نظام من الرموز. فاللغة والفكر يرتبطان إذاً ارتباطاً وثيقاً. ولا فكاك لأحدهما عن الآخر. ومعنى كونهما يرتطبان أن كل واحد منهما يحدّد الآخر ويَشْرِط وجوده ويسهم في تعيين ماهيّته. وانطلاقاً من هذا الربط بين اللغة والفكر لا تعود اللغة مجرد أداة للفكر أو مرآته وحسب، بل تُعقل بوصفها أداة جوهرية لا يتشكل المعنى بمعزلٍ عنها، ويُنظر إليها في تفاعلها المستمر مع الفكر. وفي الحقيقة إن المعارف العلمية المعاصرة في مجالات العلوم الإنسانية، وبالأخص في مجال الألسنية، تدعونا إلى إعادة النظر في طبيعة الصلة بين اللغة والفكر ومن ثم إلى إعادة فهم اللغة والفكر معاً.

ونحن وإن كنّا لا نزال في بداية معرفتنا بأصل اللغة، وإن كانت معارفنا في هذا المجال لا تفيدنا علماً يقينيّاً، فلا مانع من أن ننظر إلى طبيعة العلاقة بين اللغة والفكر على نحو مخالفٍ لما هي عليه النظرة التقليدية إلى هذا الموضوع، فلا نعتبر اللغة مجرد تعبير أو

انعكاس لحقيقة الفكر، بل نعتبر أن للغة كينونتها وحقيقتها المستقلة وأنها تشرط الفكر وتنتج المعنى وتفتتح الوعي. ولعلّ الإنسان لم يدرك العالم ولم يكتسب وعياً بذاته إلاّ لأنه امتلك القدرة على الرمز إلى الأشياء والدلالة عليها. فلم يكن بمقدوره أن يميّز بين شيء وشيء إلا بعد تعيين الأشياء. وتعيين الأشياء لم يكن ممكناً إلا بعد تسميتها بأسمائها. صحيح أن لكل شيء طبيعةً تخصه وفعلاً يتميّز به عن غيره. ولكن، بأي شيء يتميز الموجود في الذهن عن غيره، إن لم يكن بالعلامات والرموز؟ وبأي شيء تُدرَك الدلالة إن لم يكن ثمة دال؟ ولا يعني ذلك أن اللغة هي التي تخلق الفكر بقدر ما يعني أن لا مفهوم من دون لفظٍ ولا فكرَ من دون نظمٍ للكلام. وإذا كان صحيحاً أن الوعي هو وعي بشيء ما كما قيل، فإن من الصحيح أيضاً أن تصور الشيء لا ينفكّ عما يرمز إلى الشيء وعما يرمز إليه الشيء. وبمعنى أدق كل وعي بشيء إنما هو نشاط رمزي. فالأشياء هي رموزها. والصفات والحقائق لا تنفصل عن أسمائها. ولهذا كان أول شيء تعلّمه الإنسان الأسماء بحسب ما جاء في الآية: ﴿وعلم آدم الأسماء كلَّها﴾. فمعنى تعليمه الأسماء أنه لم يكن بإمكان الإنسان أن يفكر من دون نظام رمزي أو نسق لغوي. ولهذا أيضاً جعل العرب النطق دالاً على الأمرين معاً، أي على الفكر واللغة، نظراً للارتباط الوثيق بينهما.

والعلوم الإنسانية تقدم من جهتها مزيداً من الشواهد لتوكيد هذه الحقيقة، ونعني بها العلاقة الجوهرية بين الفكر واللغة. فلقد

اعتبر علماء النفس أن العقل الباطن أشبه ببنية لغوية، وذهبوا إلى قولهم بأن تحرير اللاشعور لا يتمّ إلا بتحرير الألفاظ والنظر في معاني الأسماء، دلالةً على انحلال الوعي في اللغة. ومن الشواهد أيضاً أن ترجمة النصوص من لغة إلى أخرى تخضع، لا محالة، إلى تبدّل في الدلالة تأكيداً لكون المعنى يتشكّل من خلال النسق اللغوي. ولعلّ أوضح الشواهد وأكثرها جلاءً ما نستمده من لسان العرب ومن ثقافتهم. ونعني بذلك التأكيد على أن إجادة اللغة اعتبرت في الثقافة العربية أمراً جوهرياً لتحصيل العلوم والمعارف. وبالفعل، فإن العربية شكّلت أساساً نهضت عليه العلوم العربية الإسلامية. ولا تجد مجالاً معرفياً أو فرعاً من فروع العلم إلا وكان مفتقراً إلى العلم باللغة. وذلك لأن العلوم العربية نهجت جميعها نهجاً تأويلياً، فكانت تعتمد على التفسير والتأويل. والتأويل محتاج إلى المعرفة باللغة وقوانينها ومجازاتها. والحاجة إلى اللغة لا تردّ هنا لكون اللغة أداة الفكر والتعبير، بل لكونها تمثل إمكاناً للفكر وحقلاً للدلالة وبنية لإنتاج المعنى. وقد أكّد على هذه الحقيقة المفكرون القائلون بالتأويل من أهل الغرب (غادامير)، فذهبوا إلى أن اللغة ماثلة في كل علم من العلوم الإنسانية. لأنه لا يمكن للإنسان أن يعرف نفسه ويعي بذاته من دون تأوّل. فالمعرفة بالذات ضرب من تأول الإنسان لوجوده وحقيقته. ولا تأوّل من دون نظر في الألفاظ، ولا معرفة بالنفس من دون فهم حقيقة اللغة.

ولهذا، ذهب بعض الأَلْسُنيّين المعاصرين (تشومسكي) إلى أن دراسة اللغة قد تكشف عن البنى الأصلية للذهن والعقل.

إن هذه الأقوال والشواهد تفسر لنا معنى القول بأن اللغة تؤثّر في رؤية الإنسان لنفسه وتسقط نظامها على الأشياء. فللغة منطقها كما للمنطق نحوه.

قد يصح الفكر في ميدان الأشياء ولو نظرياً من دون الحاجة إلى اللغة. فالعلم بالأشياء لا يحتاج إلى تأول وتفسير. ذلك أن العلم الطبيعي، إنما يقوم على ربط شيء بشيء بمعزل عن أي نظر في ماهية الألفاظ. فالشاغل الأكبر للباحث في مجال الطبيعة هو وجه الإثبات وطريقة البرهنة، أي انسجام الفكر مع نفسه وحيث الألفاظ مجرد مصطلحات. ولكن الأمر يختلف في مجال الإنسانيات إذ اللغة ههنا عنصر من عناصر الدلالة وشرط إدراك الإنسان لوجوده. فالناظر في الأشياء يحتاج إلى اللغة لكي يسمّي موضوعاته ويُعَلمنا بما عرفه. وأما الناظر في أمر نفسه فإنه لا محالة ينظر في لغته، بما هي جزء من حقيقته ووجهٍ من وجوه كينونته. وهذا معنى قول هايدغر بأن الإنسان يقيم في اللغة بوصفها مسكنه وموطنه.

فنحن إذ نقول: إن الضغط والحجم يسيران بصورة متعاكسة، أو نقول: إن الماء يتألف من عنصرين، أو نقول: كل كائن حي يستمدّ طاقة من الخارج، أو نقول: إذا كان أحد الضدّين صادقاً فضدّه كاذب حتماً، أو نقول: إن مجموع الزوايا الداخلية للمثلّث تعدل زاويتين

قائمتين، فإنا نستخدم اللغة في مثل هذه العبارات والأقوال لكي تُعْلمنا عن حال الأشياء، ونهتم بالاستدلال المحض، وذلك حيث الكلمات وسيلة للتخاطب ومجرد أداة عرضية. فاللغة هي هنا علامة. ولذلك، بالإمكان الاستغناء عنها بوصفها ظاهرة لسانية واستخدام رموز أخرى تفي بالغرض. ولكن أهمية اللغة تتغير بانتقالنا إلى المجال الإنساني، وخاصة في ميدان الشعر والنبوة حيث تتحول الكلمات إلى عوالم رمزية موحية. فنحن إذ نقول بأن الإنسان يخشى الحرام، فلا بدّ أن نفحص عن معاني كلمة «الحرام». وإذ تؤكد على أن الإنسان مدنيّ بالطبع فإننا نحتاج إلى النظر في معنى الطبيعة والثقافة والمدنية، ننظر إذن في أصول هذه الألفاظ ونعيد تأوّلها. كذلك، فنحن إذ نقول: إن الإنسان عاقل أو نماثل بين الفكر والوجود، نحتاج في تحليلاتنا إلى شرح معاني كلمات الوجود والعقل. ولكي نحكم بأن الفلسفة تخالف الشريعة أو توافقها ينبغي لنا الرجوع إلى دلالة الفلسفة ودلالة الشريعة، أي إلى استكشاف دلالات الألفاظ من جديد. ذلك أنه لا يمكن لنا هنا أو نربط شيئاً بشيء أو أن نقرّ حقيقة تتعلق بوجود الإنسان دون أن نفهم معنى اللفظ أو نقف على دلالته. والوقوف على معنى اللفظ يحتاج إلى التفسير والتأول، أي إلى استنطاق اللغة وتجديد معاني الألفاظ.

وأيضاً فنحن عندما نقرأ قول الشاعر: «أشعلتُ معجزتي وسرت»، فإنا نتطلع إلى الفضاء الدلالي الذي تخلقه الألفاظ ونسأل اللغة عن أسرارها ونسعى إلى فك رموزها وننخطف إلى عالمها

الخاص. وأخيراً، فنحن عندما نقرأ الآية ﴿إن في اختلاف ألسنتكم وألوانكم لآيات للعالمين﴾ [الروم/22] لا نكتفي بإعلام الآية لنا عن وجود الاختلاف، وإنما نتعدى ذلك إلى ما يعنيه الاختلاف فنبحث عن دلالاته بالنسبة إلينا. مثلاً عما يحمله من المغايرة أو ما يحدثه من الغرابة والدهشة أو ما يولده من المعرفة. وإذن، في الشعر والنبوءة لا نبحث فقط عن وصف الكلمات للأشياء بل نتطلع أيضاً إلى دلالة الأشياء على الأشياء، وإحالتها بعضها إلى بعض، وحلولها محل بعضها البعض. ولا يتم ذلك من دون استكشاف طاقات اللغة. لأن للكلمات إيحاءاتها ولها إضاءتها.

نعم إن الدلالة تفترض مرجعاً. والألفاظ تدور على موضوع، أيّاً كان الموضوع، وإلا تحوّل الكلام إلى لعبة لغوية خالصة وأصبح خلواً من المعنى مفتقراً إلى المدلول. ولصار أقرب إلى الهذر والثرثرة. وبالفعل فالدال يحيل إلى موضوع ويتوجه إلى مخاطب ويصدر عن ذوات. إذن فلا دل بلا مدلول. ولكن إذا كان الدال يشير إلى شيء فإنه يوحي بشيء، بالنسبة إلى من يتلقّاه. وبمعنى آخر، إن الدال يخضع دوماً إلى ضرب من التفسير يقل أو يكثر. وإذن فهو يرتبط بمعنى. والمعنى يُتأول باستمرار. والتأويل إمكان تقتضيه اللغة. لأن التأويل بما هو رجوع إلى الأول نشاط لغوي، أي نظر في الأسماء والاشتقاقات والبنيات اللغوية. ولأن البداية كانت لغوية. فالإنسان إذْ وعَى وفكَّر سمّى واستعمل الرمز. وهو إذ يحاول أن يعي

بذاته محتاج على الدوام إلى النظر في ماهية اللغة وعلاقتها بالفكر وبالأشياء.

إن الدال يسمّي ولكنه يوحي وينبىء. إنه «يُعَلم» من جهة، ولكنه «يدل» من جهة أخرى، بحسب تمييز تودورف بين الإعلام والدلالة. وبالدلالة ينتقل الإنسان من العُجْمة إلى الفصاحة ويرتقي من الحيوانية إلى الإنسانية. فالعالم الإنساني فضاء دلالي قبل كل شيء. ولهذا، فإن اللغة تصنع الإنسان كما يصنعها في الوقت نفسه.

نعم، بإمكان الإنسان أن يقيم الارتباطات فيما بين الظواهر وذلك حيث تكون اللغة مجرد علامات تستعمل للإشارة إلى الأشياء أو تصنيفها أو الاستعلام عنها، كما في الطبيعيات، أو حيث تنعدم الحاجة إلى الكلام ويتحول الفكر إلى منطق بحت كما في الرياضيات. ولكن يوجد بالمقابل نشاط فكري للإنسان تحتل فيه اللغة مقاماً رفيعاً بوصفها عالماً رمزياً وحقلاً دلالياً، وذلك حيث تختزن الكلمات طاقات إيحائية وتحيل الألفاظ إلى عوالم أخرى، وحيث يتحول الدال إلى مدلول كما في الأسطورة والشعر والنبوءة. فنحن إذن أمام أنموذجين: الأنموذج العلمي والأنموذج الشعري أو الرمزي. الأول يُعَلِمنا بواسطة اللغة عن الأشياء. والثاني يحدِّد صلتنا عن طريق الدلالة بالأشياء والعالم وبذواتنا. في العلم تكون اللغة مجرد أداة للإشارة أو وسيلة للفهم والتخاطب. وفي الشعر تكون اللغة هي الأساس والجوهر. ومآل العلم هو العقل الحاسب أو الناظم الآلي حيث تنعدم الدّلالة.

وأما المآل الأقصى للشعر أو النبوءة فهو إطلاق كلام يشكل فسحة دلالية لا تنضب ومعنى لا ينضبط. وباختصار، إن العقل العلمي يدرك العلاقات بين الظواهر وينتصر في ميدان الأشياء. وأما العقل الشعري أو الرمزي فإنه ينتصر في ميدان الإنسان، وبه ندرك معنى الأشياء ودلالتها بالنسبة إلينا كما ندرك دلالة وجودنا ونعي ذواتنا. لذا، فالعلم ينحو إلى التطابق ويقوم على المماهاة والاحتواء. وأما العقل الرمزي فإنه يقوم على تعدد الدلالة وتنوع المعنى وبه تتجدد الهوية ويتحرر الإنسان، فيحرر اللغة ويحرر نفسه في آنٍ.

وهكذا، تختلف وظيفة اللغة ومنزلتها وأهميتها باختلاف مجالات النظر. ولكن، أياً كان المجال، فإن اللغة هي مزية الإنسان. ونحن لا ننفك عن أسمائنا ورموزنا.

الفلسفة والدين

بين الفلسفة والدين ثمة اتصال وانفصال. وهما يتصلان من حيث لغة الخطاب وآليته وبداهاته. إذ كلاهما يتحدث بلغة المثال والغيب والماوراء. كلاهما يقوم بمضاعفة هذا العالم بعالم آخر من التصورات والمعاني والرموز يتعدى العالم الأول ويتعالى عليه، يؤسسه ويفسره. وبالفعل، ففي الفلسفة كما في الدين ينهض الخطاب على جملة اعتقادات مؤداها القول بأن الكون يخضع للنظام والترتيب وأن هناك سبباً أول هو أساس العالم وعلة نظامة وغايته الأخيرة، وأن ثمة مبدأ أعلى يفسر من خلاله كل شيء وتفهم على أساسه كل ظاهرة. في كلا المجالين ينبني النص على التسليم بأصل يتماهى مع ذاته دوماً وأبداً، ويتأسس الخطاب على الاعتقاد بحقيقة مطلقة غير مشروطة موجودة قبل الزمان والحدوث، أو على الاعتقاد بمعانٍ أبدية تسكن ذاتها وتستقل عن انتظام الكلام وصوغ الخطاب، أو على الاعتقاد بقيم أزلية هي الغاية القصوى للسلوك. ويتلازم مع هذه الاعتقادات الاعتقاد بذات إنسانية تتصف بالحضور وتمتلك القدرة على استشفاف المعاني واستحضارها في الوعي. هكذا ففي كلا الخطابين الديني

والفلسفي ثمة بداهات واحدة تشتغل لإنتاج الحقيقة والمعنى تتمثل في القول بأولوية الذات ومنطق الهوية ومثالية المدلولات وجوهرية المعاني وتواطؤ المفهومات وحقيقة التصورات وذاتية الحدود وشفافية العلامات وعلية التفسيرات وغائيتها.

ففي الفلسفة كما في الدين يشتغل منطق واحد مزدوج هو منطق السببية الخطي البسيط أو منطق الغائية المعاكس. وبواسطة الأول نفسر نشأة العالم وانفصاله عن مصدره، أي نعقل من أين صدرت الأشياء سواء أكان الصدور خلقاً أم فيضاً أم تجلياً. وبواسطة الثاني يفسر مآل العالم وعودته إلى مصدره، أي نعقل غائية الموجودات وسيرورة التاريخ وسعي الكائن البشري نحو الكمال. منطق السببية يبرهن على الأسباب القصوى وبه تستنبط بَعْدياً جملة المبادىء التي تفسر كل حدث. ومنطق الغائية يبرهن على الغايات القصوى وبه يستنبط قبلياً سلم القيم الذي بموجبه تترتب الكائنات وتتفاضل. هكذا، ففي منطق السببية/ الغائية لا يفسر الموجود كما هو بيّن بذاته أي كما يظهر من ذاته ويعلن عن ذاته، بل يفسر بواسطة غيره ومن خارجه، أي من خلال ما يتعداه ويتعالى عليه. إنه يُفهم من خلال البداية والنشأة، أو من خلال النهاية والغاية. ولنقل بأنه يتأسس على حقيقة عليا ما ورائية تتزامن مع ذاتها وتحضر لذاتها. فالحقيقية في الفلسفة كما في الدين هي ما يتصف بالحضور الدائم. إنها توجد من قبل ومن بعد. وتحضر في بداية الزمان وعند نهايته. من هنا مفاهيم

البداية والأصل والمبدأ والعلة والعودة والنهاية التي نجدها موظفة في الخطاب الفلسفي الماورائي كما في الخطاب الكلامي اللاهوتي. غير أن ما يتصف بالحضور والتزامن هو الذات الإنسانية الناطقة المتصفة بالمضاعفة والانثناء، أي ذلك الشيء الذي يرمز ويتكلم ويتصور ويعي في الوقت ذاته أنه يرمز ويتكلم ويتصور. وفي الكلام بُعد مجازي رمزي لا فكاك منه إذ اللغة لا تنفك عن الاستعارة والإيحاء. وفي التصور بُعد تشبيهي لا نجاة منه إذ الإنسان الذي يتمثل الوجود ويتصوره، يماثل بين ذاته والأشياء ويخلع صفاته على الكائنات ويسمي الآلهة بأسمائه ونعوته. إذاً ثمة مجاز وتشبيه في الفلسفة والدين على حدٍّ سواء. فهذان البُعدان هما سمة كل كلام وخطاب.

بيد أن الفلسفة والدين وإن كانا يتصلان من حيث بداهات الخطاب وطريقة اشتغال النص، فهما ينفصلان من حيث الرؤية والمنهج. فالرؤية في الدين إلهية نبوية، والمنهج إلهامي كشفي. ولذا، فالله هو القطب والمحور في الدين. وهو الصورة الغالبة والشكل الفاعل. بينما الرؤية في الفلسفة إنسانية والمنهج برهاني عقلي. ولذا، فالإنسان هو مركز الجذب في الفلسفة وهو الشكل الفاعل والصورة المهيمنة. في الدين الحقيقة هي وحي والشريعة مصدرها الله. بينما في الفلسفة الشريعة وضعية والحقيقة هي ما يقر به العقل بالدليل والبرهان. وفي الدين ثمة إله خالق فاطر، حيّ قيّوم، منشئ مريد، مبدئ معيد، يدبر الكون ويُعنى بالعالم. وهو خالق لم يخلق. يوجد

الموجود من العدم ويقول للشيء كن فيكون. بينما في الفلسفة ليس الله سوى مبدأ للتفسير أو مصادرة يقتضيها البحث أو ضرورة من ضرورات العقل والذهن أو نتيجة منطقية من نتائج لعب البرهنة والاستدلال. فهو هنا محرك لا يتحرك، أو واجب بذاته يكتفي بذاته ولا يعنى بغيره، أو شيء في ذاته لا يبدع إلا بمقتضى قوانين ولا يصنع إلا على مثال سبق.

ثم إنه في الدين ثمة تسليم ووثوق وأمان. إذ الأمان هو ثمرة الإيمان. والإيمان هو الاعتقاد بالانتماء إلى دائرة الحقيقة والعيش في فضاء النعمة. بينما في الفلسفة لا وجود لوثوق مطلق أو لأمان كلي. بل الاعتقاد يداخله تساؤل وتشكيك، والتسليم يخالطه قلق وحيرة، والوثوق قيد البحث والنظر ورهن الدرس والفحص. في الدين الجواب جاهز قبل السؤال، ولنقل بالأحرى في المنطق الإيماني الجواب يصادر على السؤال. يمنعه من بلوغ مداه في النقد والاعتراض ويحول دون استنفاده طاقته على القلب والكشف. ولذا، كل تساؤل حقيقي يوقع في نظر الدين في الجحود والنكران. من هنا تلازم التقليد مع الوحي المنزل في الأديان والمعتقدات الإيمانية. أما في الفلسفة فإن السؤال يوقظ الفكر من سباته العقائدي ويزعزع يقينه الصارم ويعرّيه من أوهامه وينقذه من الهذر والسفسطة. والسؤال هنا لا يقف عند حدٍّ. بل ينفتح على كل أفق ويطرق الأبواب الموصدة ويمضي إلى نهايته لكي يكشف عما لم ينكشف ويعقل ما كان مستحيلاً عقله ويفكر فيما

كان يمنع التفكير فيه. فلا شيء ممنوع أو محرم في الفلسفة بل الشيء يعقل أو لا يعقل، يصدق أو لا يصدق، يصح أو لا يصح، يصلح أو لا يصلح. والمعيار هو البداهة والمنطق أو التجارب والشواهد. بينما في الدين هناك دوماً حيّز خفي يشغله المقدس، ومنطقة ممنوعة يحتلها المحرم. أي ثمة حُجُب لا ينبغي تمزيقها وأسرار لا يجوز هتكها ورموز لا يصلح تفكيكها. ولذا، تبدو الفلسفة في نظر الدين هرطقة الفكر وجنون العقل والضلال عن المعنى. ويبدو الدين في نظر الفلسفة مثالات الحقيقة وظلالها وأوهام الفكر وأساطيره. على أنه أياً كان الفارق بين الدين والفلسفة، فإن هذين المجالين يعكسان صورتين من صور الإنسان ويعبّران عن منزعين من منازعه. ففي الإنسان يلابس الوهم واللاعقل الحقيقة والعقل. والفكر يحلل ويفكك ويفضح، على قدر ما يربط ويركّب ويلأم.

العلم والأسطورة

العلم والأسطورة يلتقيان ويفترقان. وهما يلتقيان إذ كلاهما يشكل منظومة تفسيرية وينهض على الاعتقاد بوجود نظام للعالم فيما وراء الفوضى المشاهدة فيه. كلاهما يسعى إلى تفسير المرئي بواسطة اللامرئي[1] ويقوم ببناء عالم متخيل أو «إبداع عالم ممكن». باختصار كلاهما يبني نسقاً لما يفترض أن يكون عليه نظام الأشياء ويقدم نموذجاً لتفسير الوقائع والأحداث. من هنا يتصف التصور الأسطوري للعالم بالترابط والوحدة، تماماً كما هو الحال في التصور العلمي. ذلك أن الأسطورة نسق فكري. وكل نسق ينطوي على قدر من الترابط والوحدة. بل خصيصة التصور الأسطوري أن يكون محكماً وموحداً إلى درجة الانغلاق.

ولا يخلو التصور العلمي للعالم من تخيل، تماماً كما في التصور الأسطوري. ذلك أن العلم يبدأ دوماً من فرضية معينة تقود البحث وتوجه الاختبار. فلا بدّ أن يكون لدى رجل العلم الذي يشاهد ويجرب

(1) راجع في صدد المقارنة بين العلم والأسطورة: فرنسوا جاكوب، لعبة الممكنات (بالفرنسية). دار فاريار، باريس 1981، ص 25 ومايلي.

ويستدل فكرة معينة عما ينبغي مشاهدته ومعاينته، وأن تتكون لديه نظرة معينة للموضوع الذي يقوم بدرسه والفحص عنه، وأن يمتلك تصوراً ما للمجهول الذي يبحث عنه. وبكلام آخر، لا بدّ للعالم أن يميز بين ما هو ممكن بحثه وعقله وما ليس بممكن. فليس العلم ثمرة المشاهدة والتجربة فقط، ولا نتيجة المقارنة والبرهنة وحسب، بل التحقيق العلمي يبدأ أيضاً وخاصة بتحديد حقل الإمكان. إن العالم يتحقق من نتائجه ويُثبِت مطلوبه ضمن نظام معرفي يتميز بمصطلحاته ويتحدد بأجهزته المفهومية ونماذجه التفسيرية. والعلم يصبح ممكناً في ظل تشكيلة معرفية وينهض على صورة من صور الفكر التي تسود في عصر من العصور أو في فترة من الفترات. وفي كل صورة وهم وتخيل. وفي كل تشكيلة خلق وابتكار. فهذه بعض وجوه الشبه بين الفكر العلمي والفكر الأسطوري.

ولكن إذا كان العلم والأسطورة يلتقيان من حيث الوظيفة والدور ومن حيث مبدأ عملهما فإنهما يفترقان من حيث النظرة والطريقة. فالأسطورة نسق مغلق. وفي الأنساق المغلقة يغلق السؤال ويمتنع البحث ويصادر على المطلوب. ولذا، لا يوجد في الأسطورة سوى عالم واحد. فالعالم الذي يبتكره الفكر الأسطوري هو العالم الوحيد الممكن بل هو أفضل العوالم الممكنة. والأسطورة هي نظام شامل وكلي. ولذا، فهي تشرح كل ظاهرة وتحل أي إشكال وتبت أية مشكلة. فالتفسير جاهز سلفاً في التصور الأسطوري. ولكل سؤال جواب ما دام ثمة أصل

يرد إليه كل شيء وما دام ثمة مبدأ أو حد يفسر من خلاله كل حدث. ولكن النظام الذي يجيب عن كل الأسئلة لا يجيب في الحقيقة عن أي سؤال ولا يطرح أصلاً سؤالاً حقيقياً.

أما العلم فإنه على الضد من ذلك يعمل بصورة جزئية وعلى نحو موضعي، فيفصل بين الميادين ويقسم الموضوعات ويجزىء الصعوبات. فالنشاط العلمي يقوم على السّبْر والتقسيم والتحليل. ولكل علم ميدانه الخاص وله لغته وتقنياته ومفهوماته. ولذا، لا توجد في العلم تفسيرات شاملة. بل توضع النتائج دوماً على محك التجارب وتخضع لفحص عقلي دقيق، ولا تقر نظرية في مجال من المجالات إلا إذا صحت، أي إذا اتصفت بالصدق الكلي. فالعلم هو تفاعل بين المنطق والاختبار. والعقل العلمي يتصف بالشك والنقد والانفتاح. ولذا، لا توجد في العلم منظومات مغلقة أو تفسيرات نهائية بل العلم ينفتح على كل العوالم الممكنة.

وأما في الأسطورة فالوقائع مجرد مؤشرات تحيل إلى القوى العلوية التي تهيمن على العالم وتسيره، والظواهر علامات يقرأ من خلالها اللامرئي، والأحداث شواهد يتجلى عبرها الغائب. إنها رمز الوجود المفارق وتجليات الحقيقة العليا وآيات اللّه. ولذا، فالسببية في الفكر الأسطوري هي عمودية لا أفقية. إنها تربط بين الظاهرة ومبدأها الأقصى أو الأعلى فيما وراء الطبيعة وفيما فوق العالم المشاهد المحسوس. بينما الظواهر في العلم هي صفات الأشياء

وآثارها. وهي ما تتكشف عنه طبيعة الموجودات وما تحبل به من إمكانات. لذا، فالسببية في العلم ليست عمودية بل أفقية تربط بين شيء وشيء وبين ظاهرة وظاهرة، والحتمية ليست مغلقة أو صارمة. بل هي تنفتح على الصدفة والاحتمال.

هكذا، ففي الأسطورة يبحث عن اللامرئي فيما وراء العالم وفيما فوقه، بينما في العلم يبحث عن المجهول في نواة الذرة أو في هيولى الخلية ودقائق الجزيئة، أو في أقاصي اللاوعي وقعر الذاكرة، أو في ثقوب الخطاب وفراغات اللغة. فالعلم ذو طابع تحليلي تجزيئي. ولذا يعمل على تفكيك الأشياء والكائنات والمجتمعات، مخترقاً بذلك البنى المرئية على السطح نحو البنى اللامرئية في الأعماق، متخطياً مستوى الوعي الظاهر نحو مستوى اللاشعور الباطن، نافذاً مما يقال إلى ما لا يقال. وهو إذ يفعل ذلك إنما يرد المركّب إلى البسيط ويفكك كل شيء إلى عناصره الأولى. أما الأسطورة فهي على الضد من ذلك تنحو من البسيط إلى المركب وتقرأ في كل شيء معنى وتكتشف في كل حدث دلالة. فالأسطورة تركيب وترميز وتلغيز. بينما العلم تحليل وتركيب وحل.

والعلم بما هو تفكيك يوصل إلى زوال المعنى أي إلى تفكيك الذات والهوية، بينما الأسطورة، بما هي تركيب، تقوم بتوليد المعنى ولأمه. العلم حيادي وموضوعي. فرموزه هي مجرد علامات تشير إلى الأشياء وتسميها، ومجرد بطاقات تستعمل لتصنيف الكائنات، في

حين أن رموز الأسطورة هي فضاء من المعاني وكون من الآيات. ولهذا السبب بالذت نجد الأسطورة تفسر لنا كل حدث وتجيب عن كل سؤال. فلا شيء يبقى دون تفسير ما دمنا نعتقد بأن لكل شيء في الكون دلالته ومغزاه، وما دمنا نقرأ في كل ظاهرة طبيعية توقيع القوى العلوية التي تدير العالم وتدبّره، وما دمنا نرى في كل حدث تاريخي سراً من أسرار العالم الإلهي. وأخيراً العلم يبني نسقاً موضوعياً أي ينشىء جملة من القضايا الصادقة المترابطة التي لها أساسها المتين في النظر وفي العمل. وهو يعمل بصورة أساسية على تحويل المادة وصنع الأشياء. إنه كيمياء المادة. بينما الأسطورة نسق رمزي وعالم خيالي متوهم. إنها نظام للوصل والفصل، أو نظام للحلّ والربط، أو شريعة للتحليل والتحريم. ولنقل إنها رأسمال رمزي وخيمياء المعنى.

على أنه أياً كان الفرق بين العلم والأسطورة فإن كلاًّ منهما يشكل مجالاً من مجالات الثقافة، وتالياً سمة أساسية من سمات الإنسان بما هو إنسان. إذ الثقافة هي ميزة الإنسان وفرادته. وإذا كان العلم ينمو ويتطور بل يزداد تطوراً وتصاعداً، فلا يعني ذلك نهاية الفكر الأسطوري. فالأسطورة بُعد من أبعاد الوعي الإنساني. ذلك بأن الإنسان ينزع إلى تفسير الطبيعي بما وراء الطبيعة، ويخلع على الثقافي طابعاً أزلياً، ويحيل التاريخ إلى طبيعة وجوهر، ويخفي الطابع الأناسي لابتكاراته ولغاته والطابع السياسي لأديانه وعقائده. وهو يبحث دوماً عن نظام خلف الفوضى، ويتصور برنامجاً لكل نمو أو تطور، ويكتشف

مقاصد وراء الأحداث، ويقرأ معنى فيما لا معنى له. فالأسطورة هي ولاّدة المعاني ومحرك الجموع وقابلة التاريخ. ولا زوال لها إلا بزوال المعنى.

إنها تفعل في مملكة الإنسان، والعلم يفعل في مملكة الأشياء.

(III)

تفكيك

لعب

يذهب بعضهم إلى مخالفة الرأي الشائع الذي يُعيّن في الجسم مواضع مثيرة للشهوة، وأخرى غير مثيرة أو أقل إثارة. فهم يرون أن مصدر الفتنة إنما هو فُرُجات يَبين من خلالها الخفي والمستور؛ أي هذه الفتحات والخروقات في الأثواب والأجساد. فحيث ينفرج الثوب عن جزء من البدن، أو ينفرج الجسد عن ظلمة أو شِق، يمكن الحديث عن إغراء واشتهاء. إن الجسد هو حقاً فروج، إذا نظرنا إليه من منظور اشتهائي. وموضع الغواية فيه ما يومض منه من وراء الحجاب، أو ما يسطع عبر شقوق الرداء، أو ما ينشق ويخرج من الجسد نفسه. وفي أي حال ما يفتن هو ما ينفرج. فالرغبة في التعرية هي في حقيقتها تشوق إلى مشاهدة فتحات وشقوق. واللذة هي سدّ فراغات الجسد وملء شقوقه.

ولذا، فإن العري التام، وإن كان يتخيل ويُشتهى، إنما يحمل معه زوال الإغراء، إذ لا يعود ثمة ما يتوقع كشفه. وبمعنى آخر، عندما ينكشف الجسد بكل فروجه وخفاياه أي عندما يصير فُرجة خالصة، يتوقف الإغراء، إذ النفس تتوق دوماً إلى هتك الأستار وكشف المحجوب. والإغراء إن هو إلا لعبة الظهور والخفاء، كما يرى رولان بارت. إنه هذا التقلّب

بين أجزاء الجسد وضفافه، وهذا التنزه في حدائقه ورياضه. فالمرء يهوى تقليب معشوقه، لأنه يطمع في أن يشاهد ما لم يشاهد بعد، ويرغب في تجديد مواضع الغواية. والأصل في ذلك أن القلب يهوى مشاهدة كل صورة. إذ القلب هو لغةً من التقلب. بل هو هذا التنوع في التقليب بحسب تعريف ابن عربي، أي التقلب بين مختلف الصفات والصور والأوضاع. ولهذا، قال الشاعر: إن لذَّات الهوى في التنقل.

ولا شك أن في التنقل أمراً يبحث عنه. فالإنسان، إذ يتنقل بين هوى وهوى، ويتقلب بين صورة وصورة، فهو يبحث عن شيء يسكن إليه. إنه يحن إلى زمنه الأول، ويستعيد ذاته الضائعة. وهذا هو الفرق بين الهوى والحب. فالهوى لا قرار له، بينما الحب يطلب السكون؛ والهوى لعبة، بينما الحب تعلق؛ والهوى مغايرة، في حين أن الحب مماثلة؛ والهوى نقص، في حين أن الحب اكتمال؛ والهوى احتفال، في حين أن الحب امتلاك. وكأنه محكوم علينا أن نتأرجح في لعبة الأهواء طلباً لسكون لا يتحقق إلا بالموت. فصبوة الحياة وجه لكبوة الموت. وبين هذه وتلك يمارس الإنسان لعبه، أي طقوسه واحتفالاته، ويصنع رموزه وخرافاته؛ فيلهو بالجسد أو المال أو السلطان، ويحتفل بالحروب، وتغويه المبادىء والأسماء والكلمات. يهوى مجامعة النساء (أو الرجال)، أو جمع المال، أو تجميع البشر، أو تكديس السلاح، أو جماع الفضائل، أو جوامع الكَلِم. وكل ذلك لعب. إذ اللعب جمع وتجميع ومجامعة. ﴿وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو﴾ [الأنعام: 32].

تقوى

في داخل كل إنسان يقيم جاحد وضالّ وفاجر. والجحود والضلالة والفجور ليست أضداد الإيمان والهداية والتّقى. بل إن هذه الأخيرة وجوهها وهيئاتها الظاهرة. فالضدّ من شأنه إذا وُجِد أن يفسد ضده. ولهذا فإن التُّقى لا قوام له من دون الفجور. فالإنسان إنما يتقي الله من نفسه، أي مما ينبعث منها من ميل إلى المعصية ومما تُحدِّث به من الوساوس والهواجس. ولو انعدم الفجور لما وُجِد التقى. إذ ما هو الشيء الذي ينبغي للمرء أن يتقي ربه بل نفسه منه، فيحميها من خطره، إن لم يكن فجوره، أي تفجر مكبوته وانبساط باطنه. وإذا كان التقى، بما هو هيئة فاضلة للنفس، يبدو وكأنه نقيض الفجور، بما هو نقص، فإن التقى لا يُبْطل الفجور، بل يخفيه ويستره، ويلجمه ويكبِّله، إذ الفجور ليس هيئة للنفس بقدر ما هو ميول تنتظر لحظة توسّعها وانفجارها. فالفجور من الانفجار كما هو في الوضع اللغوي، والتقوى لجام الفجور. ولهذا قال الحلاج: ما من طاعة إلا ووراءها معصية. وكلمة «وراء» تحتمل معنيين: الأول زماني، بمعنى أن المعصية تسبق الطاعة وتتقدم عليها زماناً، فتكون الطاعة بمثابة

تكفير عما بدر من معصية. والثاني مكاني، وهو المراد هنا على وجه الخصوص. وتبعاً لهذا المعنى الأخير، الفجور والتقى ليسا طوْرين من أطوار النفس يعقب أحدهما الآخر وينفيه، ولكن حالان متجاوران، بل وجهان لحقيقة واحدة، أحدهما ظاهر والآخر باطن. والمفهوم المكاني للنفس يردّنا إلى اللاوعي، إذ الوعي يقابل الزمان واللاوعي المكان. فيكون وقوع المعصية وراء الطاعة قد أفاد كُمون الأولى في النفس وتأصلها في السلوك، أي وجودها على نحو لا شعوري وباطني، وإذن ملازمتها للإنسان. فنحن لا ننفك عن الشرك والضلال والفجور، فهذه أمور تستوطن عقلنا الباطن. ولا تفارقنا بحال. وإذا كان المرء يفارق نفسه بالتقى مفارقة ما فيخشاها ويفزع منها، فبالتُّقى يتقي الإنسان في ظاهره ما في باطنه. فهو تقوى من جهة أي خوف وخشية. وهو وقاية من جهة ثانية أي حماية وستر. ولسنا نحن سوى هذا التستّر على عيوبنا وعوراتنا. إن حديث النفس تقشعرّ منه الأبدان ويندى له الجبين خجلاً. فنحن نقتل ونعتدي ونسلب ونُحِلّ الحرام في باطننا في كلّ آنٍ. ولهذا، فإن أهل التقى والورع وجماعة المتصوفة يصاحبهم شعور دائم بالإثم، بحيث لا ينقطعون عن محاسبة النفس وطلب المغفرة، فازدياد التقوى هو من فرط الإحساس بالمعصية. إذ لا أحد يعرى من سوء ولا نجاة لأحد من الوقوع في الشبهة. فنقدم على محاسبة أنفسنا قبل محاسبة غيرنا.

الهُوَ

الذات والأنا والوعي والعقل، هذه المقولات التي احتلّت موقع الصدارة منذ القدم في فهم الإنسان لنفسه، باتت الآن عُرضةً للنقد والتشكيك، بل التفكيك. ويبدو أن ما يتباهى به الإنسان في تمثله هويته هو في طريقه إلى الزوال. فالأنا لا تُعقل اليوم إلا من خلال الهو، والوعي هو ما يُسفِر عنه اللاوعي. والعقل إنما ينسج من الخرافة. والذات هي النِّسْبة إلى الغير. وبالفعل فإن مفهوم الذات أخذ يتصدّع تحت الطرقات القوية لعلوم الإنسان. فلقد تسلل الاختلاف والفرق إلى مملكة الذات، وأخذ الهو يحدث شروخاً عميقة في صميم الأنا، وانفجر الباطن فيما وراء الظاهر.

وفي الحقيقة، يمكن لنا أن نتبيّن أساس هذا التصدّع منذ البدء، أي منذ أن شرع الفكر الفلسفي بتعريف الوجود من خلال مفهوم العَيْن أو الهويَّة، ذلك المفهوم الذي شكل مبدأً من مبادىء المنطق ومقولة من مقولات الوجود. فإذا كانت خاصية كل موجود أن يتساوى أو يتطابق مع نفسه وأن يكون عَيْنَ ذاته، أي أن يكون «هو عينه بما هو عينه»، فمعنى ذلك أن حدّ الوجود أن يكون «هو هو»، وأن الحق في كل موجود أن يكون

«هو هو». وهكذا، فالهوية مشتقة من الهو. والعين أو الذات تحيلنا إلى الهو. ولذلك، نجد أن معظم اللغات تعبر عن الوجود بصيغة المجهول والغائب، لا بصيغة المخاطب أو المتكلم، كاستخدام فعل الكون مثلاً بصيغة الغائب في الفرنسية أو الإنكليزية (is,est). ولعلّ هذا يوجد على نحو أوضح في اللغة العربية حيث يستخدم ضمير الغائب المفرد «هو» في السؤال عن وجود الشيء أو ماهيته أو فصله فيقال: ما هو وأي شيء هو. ومن هنا جاء تعريف الذات بأنها: الهو هو. وعليه، إن تفكيك الذات إلى عناصرها يؤول في النهاية إلى «الهو». والهو قد يُقال على أنحاء كثيرة. فهو مقول ومحمول. وهو مجهول وغائب. وهو غير مُتَعَيَّنٍ ولا مُدْرَك. وهو باطن ولا شعوري. وهو مغاير ومختلف.

* * *

ثمة «هو» موضوعي من جهة أولى. فالموضوع هو بمثابة الهو بالنسبة إلى ذات الإنسان، أي هذا الأنا العارف المدرك الواعي بنفسه. فإذا كان الإنسان يدرك ذاته، فيعقل ويعقل أنه يعقل، فإن هذا الإدراك لا يتم دون توسط الأشياء. فلا يتحصل للمرء وعي بنفسه إلا عبر الغير، سواء كان شيئاً أم ذاتاً. وإذا صحّ أن الطفل لا يبدأ باكتساب هويّته إلا عبر النظر إلى نفسه في المرآة، فلأنه يرى إلى نفسه في المرآة وكأنه غيره. فالهوية لا تكتسب إذاً من دون المغايرة. صحيح أن الحق، بما هو تطابق الشيء مع نفسه، إنما هو ذات، بحيث يتساوق فيه التصور والواقع، فيصير المعقول منه هو العاقل. غير أن هذه المساوقة أو الهوية لا تتم إلا بعد رجوع

الفكر على نفسه عبر توسطه بينه وبينها الأشياء، بما هي موضوعات. فلا ذات بلا موضوع. ولا حامل من دون محمول. وكل وعي بالذات إنما هو وعي لشيء. وهكذا فإن الأنا العارف لا يتعين، أي لا يكتسب هويته ويصير عين ذاته إلا بمغايرته لها، من خلال تعيّناته المختلفة وصفاته الكثيرة. ولهذا لا يعرف الشيء بنفسه بل بغيره. فالتعريف إنما هو ردّ الشيء إلى المختلف. ولا عجب فالحدّ عند المناطقة يتقوّم بـ«الفصل الذاتي». والفصل اختلاف وفرق. وهكذا، فمآل التعريف الاختلاف لا المطابقة، والهوية التامة فراغ وخواء.

* * *

من جهة أخرى، يطلق «الهو» في علم النفس على ذلك المجهول الذي هو مكبوت الإنسان وباطنه ومحلّ الغرائز منه. وما الأنا المتعالي، ذلك المبدأ الذي يدرك من خلاله المرء هويته، سوى تعبير عن الهو القابع في أقاصي العقل الباطن. إنه ستار أو قناع يخفي وراءه أو تحته قوى غفل وبنيات لا شعورية، تشرط وجود الإنسان وتتحكّم به وتتصرف عبره وتتحدث من خلاله. فليست الأنا هي التي تتحدث في نظر أهل التحليل النفسي، بل الهو. والهو يتحدث عبر الحلم والعصاب والهوام. ويتجلى، عبر آلية الإعلاء، في كل أنشطة الثقافة. إنه يقف وراء الأفعال الظاهرة ويخرق الأقوال المنطوق بها، بحيث يصح القول أن الأنا إن هي إلا رمز للهو وأثر من آثاره. وبذلك تنقلب الآية عند النفسيين: فالإنسان لا يوجد حيث يفكر كما قال «ديكارت». ولكنه

يوجد حيث لايفكر كما قال «لا كان»، أي يوجد حيث لا يعي ولا يعقل. إذاً يوجد حيث يكون «الهو». ومن هنا فقد ساهم التحليل النفسي عبر مفهوم الهو بزعزعة مفهوم الذات. فالتحليل لا يكشف عن ذوات حرّة مريدة واعية بل عن بنيات لا شعورية. وهو لا يصف مبادىء متعالية بقدر ما يتحدث عن قواعد عمياء يلعب بموجبها الإنسان، بل تلعب به. ولا يقرّ ماهيات وهويات أي معانٍ بقدر ما ينشى أنساقاً مغلقة فارغة حدها الموت والهباء. ولا عجب هنا أيضاً. فالهو يحيل إلى الهوى، إذ ثمة آصرة لغوية تجمع بينهما. والهوى في اللغة ما يذهب بالعقل وما لا قرار له. وهو السقوط والبطلان. وهو الخواء والموت.

من جهة أخرى. إذا كان «الهو» يصح على الفرد، فإنه يصح أيضاً على الجمع. وكما أن الأنا الفردي هو تجلٍّ للهو بوصفه مجهولاً وباطناً، كذلك فإن الذات الجمعية هي تجلّ للاوعي الجمعي. واللاوعي الجمعي هو ذلك الأصل المجهول السحيق في قدمه والذي يشكل البداية المَنْسِيَّة لكل ذاكرة والطور السابق على الوعي والذي عنه يصدر الوعي. إنه بمثابة «الهو» بالنسبة لكل هوية جمعية، أي ما لا تعرفه من حقيقتها ولا تعيه من نفسها أي ما يختلف عنها بوجه من الوجوه. وكل ما هو فردي إنما هو وجه للهو الجمعي.

* * *

غير أن الهو، وإن أمسى اليوم مصطلحاً نفسياً، فهو في الأصل مصطلح صوفي. و«الهو» عند القوم يُقال على الغيب الذي لا يَصِحّ

شهوده. وهو بهذا المعنى كناية عن أحدية الذات وانفرادها، أي هو ذات مُطلقة تتعيَّن بذاتها. فلا يقال عنه سوى أنه «هو الهو». ولكن الهو إذ يسري في الموجودات، فإن هذه لا توجد إلا به ولا تقوم إلا فيه. وإذا كان الهو خلاف الأنا والأنت، فإن الأنا والأنت وأمثالهما تجليات للهو، بمعنى أنها بدل منه وكناية عنه. وفي هذا ما يؤكد الصلة الوثيقة بين التصوف والتحليل النفسي حسبما نذهب إليه. فكما أن التحليل يرد الأنا إلى الهو، كذلك فإن الصوفية يعتبرون أن الأنا يقوم في الهو هو. وكما أن الكلمات تُنْبِىء عن الهو عند النفسيين، فإن الأسماء تترجم عن الهو هو عند الصوفيين. وكما أن الهو النفسي باطن، فإن «الهو هو» أبطن البواطن. فلئن كان يفصل بين الإنسان ونفسه ألف حجاب وحجاب، فإنه تقوم بين الإنسان وربّه آلاف الحجب والحجب. كذلك، إذا كان التحليل يفضي إلى تفكيك الذات وزوال الإنسان، فإن التصوف يرمي إلى فناء الإنسان. ذلك أن البقاء الحق بالنسبة إلى العارف لا يتحقق إلا بفناء الإنسان عن ذاته وبقائه في الهو. وإذا كان بعض جهابذة التحليل رأوا أن الإنسان يفكر حيث لا يوجد ويوجد حيث لايفكر، ففي التصوف يفنى العارف حيث يظن أنه يبقى، وإذن يبقى حيث يفنى. فحضوره غيب وغيبه أمتع الحضور. وهكذا، فنحن نشهد فناء الذات في كلا الحالين، سواء في التحليل النفسي أو في المجاهدة الصوفية. إذ الحفر في أغوار النفس والمجاهدة، كلاهما يؤول إلى إحلال الهو محل الأنا. والهو النفسي يعادل «الهباء» بوصفه بنيات لاشعورية

وأنساقاً فارغة. والهو الصوفي يعادل «العماء» بوصفه ذاتاً تتعيّن بلا شيء ومن لا شيء. غير أنه يبقى ثمة فرق بين التحليل والمجاهدة. فإذا كان تحليل الهو النفسي يفضي إلى اللامعنى وفقدان السيادة، فإن تحليل الهوهو الصوفي يؤدي بالعارف إلى السيادة المطلقة. ذلك أن العارف إذ يرقى إلى الهو ويلتحم به عن طريق المجاهدة، فإنه يكتشف فيه كل شيء ويراه في كل خَلْق. فالهو في باطنه هوّية مطلقة وفي ظاهره فرق واختلاف، إذ يظهر في جميع الكائنات والأشياء. وإذا كان الهو النفسي بوصفه مصدر التقلب والاختلاف واللاتعين يقوّض كل هوية، فإن الهو عند العارف يصير مجالاً لتقبل جميع الذوات والتحام كل الهويات. أفلا يمكن القول أن الإنسان يستعيد الهو النفسي عبر الهو الصوفي، فيفنى عن ذاته لكي يستعيدها بضرب من التأله؟ أليس التصوف استعادة الإنسان أهواءه وسيادته؟ إن الأنا ليس سوى هذا التأرجح بين ضربين من الهو، بين الهوى والله.

* * *

وأخيراً، قد يقال الهو على المختلف والمغاير. فالإنسان إذ يتحدث عن الآخر، فإنه يستخدم مصطلح «الهو» في وصفه له، فيتحدث عنه بلغة المجهول والغائب. ولكن إذا كان الغير يظهر دوماً بوصفه نقيضاً للأنا، فإن الهوية، سواء كانت فردية أم جماعية، ليست في النهاية سوى محصلة الاختلاف والفرق. فهويتنا هي نسبتنا إلى غيرنا. وكما أن التحليل النفسي يكشف بأنه لا فرد يتساوى مع نفسه،

كذلك يكشف التحليل الإناسي بأن لا جماعة تتساوى مع نفسها. لأن كل جماعة تنطوي على انقسامات وتخترقها الاختلافات. وما الوحدة سوى طريقة لإدارة الانقسام واحتواء الفرق والقبض على الاختلاف. وإذا كان الأنا كناية عن الهو النفسي. فهو مشروط بالهو الاجتماعي. وكما أن الفرد كلما حفر في ذاته الفردية وجد أنا مختلفاً عنه، أي ذلك المجهول الذي سمي الهو والهذا. كذلك، فهو كلما غاص على ذاته الجمعية وجد في نفسه غير ما كان يعرفه منها، أي وجد الآخر والغيب. حقاً إن الإنسان إذ يبحث عن نفسه، فإنه لا يجد إلا غيره، يجد همجياً أو حيواناً، طفلاً أو مجنوناً، شاذاً أو منحرفاً، ضالاً أو جاحداً، غريباً أو عدواً. فما وصف الإنسان غيره بوصف إلا كان هو ذلك الوصف. فالذات خدعة ووهم. وليس ثمة ما يبقى عين ذاته إلا «الهو هو». والهو دوماً مجهول وغائب وباطن ومختلف.

وهكذا، يؤول تحليل الأنا إما إلى الذاتية المطلقة أو إلى الانفتاح على المجهول والمختلف والمغاير. فالإنسان إما أن يكون هو هو أو يكون هو غيره، إذن إمَّا أن يكون إلهاً أو لا يكون. إذ لا يكون هو هو إلا الله ولا يكون غير ما هو عليه سوى العدم. لذا، تتراوح النفس بين الله والهباء. وفي مطلق الأحوال لا وجود للأنا من دون الهو، سواء كان الهو إلهاً أم رغبة أم غيراً من الناس أم شيئاً من الأشياء. فالأنا لا يوجد إلا حيث الهو. ولولا الهو لما كان الأنا والنحن والأنت والأنتم والهم. فالأصلُ هو الهُوَ.

ديموقراطية

إذا كان الاجتماع بين البشر ضرورياً من أجل بقائهم واستمرارهم، وبالأخرى من أجل كمالهم وتحقق وجودهم، فإن الاجتماع لا يلتئم من دون تدبير يرتّب الأفعال والغايات، ومن دون قواعد تقّنن الحاجات والميول، ومن دون شريعة تميّز بين المباح والمحظور وتبيّن المشروع من غير المشروع. فالصلات بين الناس لا تنعقد إذا لم يكن ثمة نظام يضبط التصرفات ويسود الأشياء. ولا نظام ولا تدبير إذا لم يكن ثمة مدبّر. أي إذا لم تقم من بين الناس هيئة مستقلة عنهم تمثل الأمر المشترك بينهم والجامع لهم، وإذ لم يَسْتَوِ عليهم نِصاب مميز يرجعون إليه له الحق والقدرة على إصدار الأمر والنهي وتقرير المصائر.

* * *

فلا اجتماع إذن بلا سلطة تقبض على الأمر وتضع الحدّ. والسلطة هي في أصلها تجسيد لتلك الضرورة التي قضت في الأصل بأن يخضع البشر ويرتهنوا بعضهم لبعض. إنها قيام ذلك الفاصل الذي انقسم البشر بموجبه إلى حاكم ومحكوم، وسيّد ومَسُود. وما السياسة

إلا انبثاق الحيّز الاجتماعي الذي جعل ممكناً قيام السلطان ونشوء الرابطة التي سمحت بممارسة السيطرة من قبل الواحد والخضوع من قبل الكل. فالمجال السياسي عَنَى منذ البدء إقرار اللاتماثل في صميم الاجتماع وتكريس المغايرة بين من يأمر ومن يطيع. والنشاط السياسي يقوم في جوهره على جعل سلطة الواحد على الآخر أمراً معقولاً ومعترفاً به. إنه يرمي إلى إقناع الفرد بالامتثال للأمر والانقياد للسلطان. بل هو يحمله في الحالة القصوى على الاعتقاد بأنه مَدِينٌ بوجوده ومعنى حياته إلى حاكمه وولي أمره. وذلك ذروة التماهي بين السيّد والمسود. من هنا لا بدّ لكل سياسة من أن تنطوي على ضرب من المعقولية يجعل السلطة مقبولة ومشروعة في نظر الذين تمارس عليهم.

لا شك أن أساليب السيطرة ووسائلها قد تختلف وتتباين. ثمة سياسات تقوم على العنف والإكراه. وثمة حكومات تتصف بالطغيان والاستبداد. بل إنه لا بدّ من الاعتراف بأن لاسياسة تخلو من ضروب العنف والقهر. ولا سياسة من دون غلبة واستتباع. فالقوة هي أداة الشرعية ووجهها الآخر. غير أن السياسة مهما كان اعتمادها على القوة والغلبة تحتاج إلى نوع من التراضي العام ولو في حدّه الأدنى، وإلا تحول الاجتماع إلى ساحة للحرب الدائمة.

فحقيقة السياسة حَمْلُ الواحد على الاقتناع بوجود اللاتماثل بينه وبين ذلك الغير الذي يحكمه وعلى الرضوخ للسلطة طوعاً ومن

دون إكراه، بحيث يتماثل التّابع والمتبوع ويقرأ الرعايا أنفسهم بلغة الملوك. لذا، لا وجود لملك طبيعي ولا سياسة هي قوة صرف. إذ لا اجتماع على حال الطبيعة. فالاجتماع ليس هرجاً ومرجاً، ولا هو فوضى وعدم استئهال، ولا يمكن أن يكون مجالاً للنزاع الدائم والاقتتال المستمر. صحيح أن الاختلاف سمة طبيعية وأن التنازع والاقتتال تصرفات تمليها الطبيعة، ولكن الإنسان، بما هو كائن اجتماعي، أي بما هو عاقل وصانع، يسعى بشكل دائم لصنع وحدة اجتماعه مع نظيره. وهو إذ يصنع هذه الوحدة، إنما يرجع إلى نفسه ويعقل وجوده من خلال ذلك النِّصاب الذي يستقل عنه ويتعالى عليه. فالنّصاب مرجع ومصدر وأصل. لذا لا تنفك السياسة عن المعقولية. فالرابطة السياسية هي صورة الاجتماع. والسلطة أياً كانت طبيعتها ونمطها هي السبب في أن يلتئم الاجتماع وتتعيّن هويته ويكتسب معقوليته. والسلطة بما هي نصاب ومرجع تكتسب مشروعيتها من كونها تجعل الاجتماع أمراً ممكناً ومتصوراً، أي معقولاً. فقَدَر البشر يكمن في كونهم لا يتوحدون إلا بسبب ذلك النصاب الذي ينفصل عنهم ويعلو عليهم. وما الوحدة سوى إدارة الانقسام.

لا شك أن كل مجتمع يبتكر نمطه السياسي الخاص. وكل اجتماع ينتج الخطاب السياسي الذي يجسّد معقوليته للسلطة. وهكذا، لكل اجتماع شرعته الخاصة ونمط معقوليته ومنطقه الداخلي، سواء كان صغيراً أم كبيراً، وحشياً أم مدنياً، قديماً أم حديثاً.

ولا مراء في أن الديموقراطية ذلك النمط السياسي الذي ابتدعه الإغريق واستعاده الغرب فيما بعد، شكلت إحدى التجارب الفذّة التي مارس الإنسان من خلالها لعبة السلطة في إدارة الانقسام واحتواء الاختلاف وعَقْل اللاتماثل. وكانت أحد الحلول الكبرى للجواب على مسألة السلطة: إذا لم يكن مناص من أن ينقسم الناس إلى آمر ومطيع فلمن الأمر وعلى من الطاعة؟ وكيف يتم الفرز بين حاكم ومحكوم؟ وبأية طريقة تُنتج المغايرة التي يمثلها السلطان؟ وكيف تصبح الحكومة مشروعة وما الضامن لمشروعيتها؟ كانت الديمقراطية حلّاً لهذا الإشكال بابتكارها جملة من المبادىء والقواعد والأساليب تمنح السلطة قدراً من المعقولية والمشروعية، كمبدأ التصويت وحق الانتخاب العام وحرية إبداء الرأي والنقد والمناقشة العلنية وضرورة إذاعة الحقائق وإمكان المراقبة والمحاسبة.

ومما لا سبيل إلى إنكاره أن التجربة الديموقراطية سمحت للفرد بالمشاركة في صوغ القرار السياسي وفي صنع تاريخه واكتشاف إمكاناته. فقد وفّرت له مزيداً من الفرص وزادت من حظوظه وضاعفت قدراته. وجعلت الولاء للقانون أو المؤسسة لا للشخص أو الزعيم. ولا غرو، فالديموقراطية إمكان سياسي يمتلكه الفرد في اختيار حاكمه وفي مواجهته. إنها مجال للحرية وفسحة للقول وثمرة للعقل. والحال، إن الديموقراطية مثّلت في منشأها وجهاً من أوجه «الأعجوبة» الإغريقية وارتبطت ارتباطاً وثيقاً بطفرة العقل وانتظام مقاله وصوغه

للعام والكلي. ولم تكن قابلة لأن تولد لولا أن فضاءً إنسانياً جديداً كان يتكون ويكتمل. كذلك، فإن استعادة الديموقراطية في الغرب الحديث لم تكن لتتم لولا أن أفقاً ثقافياً جديداً كان يرتسم أمام المغامرة البشرية. أفق أُطلقت معه قوى وفُكّت قيود وتهاوت سُلطات واستبيحت محظورات وتداعت مفهومات وانفتحت أبواب كانت موصدة، فتحررت الملكات وانطلقت المعارف واستثمرت الموارد والإمكانات.. من هنا المنحى الليبرالي في التجربة الغربية الحديثة.

كانت الديموقراطية تحتاج إذن لكي تولد أو تمارس إلى وثبة حضارية وإلى نهوض عقلي وإلى تحديث للثقافة بالانفتاح على المتعدد والمتزامن والمختلف والمتغير، أي إلى استكشاف جديد للعالم يطلق قوى الإنسان ويحرّر إمكاناته ويمكنه من مواجهة قدره وصنع تاريخه. فقد نشأت الديموقراطية في فضاء العقل واستعيدت مع خطاب الحرية. لذا، فالحديث عنها أو عن ضرورتها من دون الشروط التي تهيىء لها والآفاق التي تستدعيها كلام لا طائل وراءه كما هو شأن بعض من ينادون بتطبيق الديموقراطية في عالم غير عالمها وفي طور ليس طورها، فيجيء كلامهم كالحرث في البحر.

ولكن الديموقراطية إذ تمثل إمكاناً سياسياً وفسحة للحرية، فإنها لا تفلح في وضع الناس على قدم المساواة بعضهم إزاء بعض. ذلك أن تساوي الكل في الحق باختيار حاكمهم أو بنزع الثقة عنه لا يجعلهم متساوين معه. إن تساوي الكل أمام الحاكم لا يعني أنهم

متساوون معه. فمن يأمر ليس كمن يتلقّى الأمر. والضرورة التي قضت بأن يتنازل الإنسان لغيره عن سيادته على نفسه فيعطيه حق التصرف بالأرزاق والأعناق لا يمكن أن تعوضها حرية اختيار هذا الغير أو نزع الثقة عنه. فالتنازل عن حق السيادة على الذات لا يمكن استرداده إذا فُقِد. لذا، فإن الديموقراطية لن تلغي اللاتماثل. وإنما هي تعمل على تقليص المسافة بين الحاكم والمحكوم، بل هي تؤول إلى تغطية اللامساواة الأصلية وتبريرها عقلياً وذلك بتسويغ سيطرة الواحد على الآخر في الأذهان والعقول. ولعل نظرية «العقد الاجتماعي» شكلت الأساس الفلسفي للديموقراطية الحديثة. ونظرية العقد تعني أولاً قبول الناس بالتنازل المتبادل عن بعض حقوقهم ومطالبهم كي يوقفوا حالة الحرب الدائمة بينهم. وتعني ثانياً قبول الكل بالتنازل لهيئة تحكمهم وتدير شؤونهم إذ لا يستقيم الحكم للكل. ولكن النظرية المذكورة تضرب صفحاً عن حقيقة السيطرة وطبيعة السلطة. فإن فكرة العقد تنبني على وهم بل خداع مفاده أن الحكام وكلاء أو «أجراء» على حدّ تعبير أبي العلاء المعري. وخطاب العقد ينهض على أساس ما ورائي قوامه أن الناس أحرار ومتساوون.

ولكن الحقيقة أن المساواة ذلك الحق الضائع الذي افتقد منذ أن ارتسم التمايز بين حاكم ومحكوم، لا يمكن أن تستعاد إلا في الذهن والأحرى في الوهم وعلى صعيد الغيب، كما هو الحال بشكل خاص في النّمط الديني حيث يتساوى البشر في خضوعهم للمفارق

واللامرئي، وحيث لاسلطة من جهة المبدأ لواحد منهم على سواه، إذ السلطة للمتعالي والغائب. لذا، تنبني المساواة على اعتقاد. فالبشر يتوحدون في اللفظ ويتساوون على نحو رمزي. وأما على الصعيد اليومي والملموس والمَعِيش فلا يُشهد إلا التراتب والتفاضل ولا يُرى إلا الاختلاف وعدم المساواة. من هنا لا تشهد المساواة بل تبدو مغيّبة على الدوام، وإن اختلفت أشكال الغياب.

وفي واقع الأمر، أنبنت الديموقراطية في المبتدى على خروقات وفجوات. فالديموقراطية الإغريقية نهضت على قسمة أصلية للناس إلى يونان وبرابرة، أو إلى سادة وعبيد. ولم تكن تسري على الصنّاع والزراع، فهؤلاء عبيد وليسوا سادة. وكذلك، فإن الديموقراطية الغربية بنت هي الأخرى خطابها على نوع من التمويه والحجب. فمقابل التأكيد على حرية الإنسان والأخوة بين البشر لم يعترف بحقوق الشعوب خارج العالم الغربي. أما حرية التعاقد فقد قامت على بحار من الدماء. ذلك أن الحقوق التي تُعطى للفرد كحق الاقتراع أو الملكية أو المعتقد أو التنظيم، تسلب من وجه آخر. فقد تصان ملكية الفرد ولكن لا يملك زمام أمره إذ يمكن زجّه في أتون حرب تكلفه حياته أو سوقه وراء أهداف وخطط يستحيل عليه الاطّلاع عليها أو الفصل فيها. وهكذا، فالتنازل للغير عن حق السيادة على الذات لا تعوضه كل الحقوق مجتمعة.

لذا، فإن استعادة المساواة الضائعة والتماثل المفقود مهمة

مستحيلة إلا على صعيد الغائب أو في التصور. أي على صعيد المجرد والكلي. فالبشر أي الكلّ لا يتساوون إلا إزاء الكلي، بما هو واحد أحد. وإذا كانت الديموقراطية نقلت مركز الثقل في ممارستها لعبة السيطرة والخضوع من النطاق الإلهي والغيبي إلى دائرة المحسوس والمشاهد بحيث تصبح السلطة مرئية وفعلية ومتصورة، لا غائبة ورمزية ومتوهمة، فإن لعبة التراضي العام ليست سوى «حيلة العقل». ذلك أنه إذا كان اللاتماثل بين الحاكم والمحكوم يظهر عارياً في الحالة القصوى أي حال الطبيعة، فالأجدر والأولى أن يُصار إلى تغطيته والتنظير له حتى لا يستسلم الناس إلى القدر المعبّر عنه بالقول: «إمام غشوم خيرٌ من فتنةٍ تدوم».

من هنا، فإن اللعبة الديموقراطية تتيح للمحكوم أن يصطنع في ذهنه وهم المساواة والسيادة، من خلال مفاهيم العقل والحرية والعقد والتبادل. وإذا كانت الديموقراطية اليونانية ارتبطت بنشوء المنطق فإن المنطق بما هو صورة الفكر لا يمكنه احتواء التعدد والاختلاف إلا بشيء من الاستبداد بالرأي والقهر. وأما الخطاب الليبرالي فكان يخفي وراء حرية العقد والتبادل نمطاً سلطوياً ومنطقاً للسيطرة على الأجساد. فحرية التنازل هي إذن الوجه الآخر لضرورة الخضوع. من هنا لا تمتلك السيادة إلا في العقل ولا تتحقق المساواة إلا في الخطاب. فالمساواة تُعلم ولا تُشهد.

إن الديموقراطية قامت على ضرب من الاعتقاد. الاعتقاد

بقدرة العقل الكلية والاعتقاد بحرية الإنسان وسيادته. وهما الركنان اللذان قام عليهما العقد الاجتماعي والخطاب الليبرالي. ولكن العقل يوهم بقدر ما يكشف، والخطاب يحجب بقدر ما يُنْبِىء، والكلام يفتق بقدر ما يرتق. فالعقل حيلة كما قالت العرب. حيلة لا غنى عنها لكي يرتضي الواحد سلطة الآخر عليه فينقاد له ويتبعه. والديموقراطية إذ تتيح المشاركة في صوغ القرار وصنع الحياة فهي في الوقت نفسه حيلة ابتكرها الإنسان لتبرير الارتهان وتجميل الانقياد أو للحدّ من السيطرة. والخطاب الديموقراطي ليس شيئاً سوى إعادة إنتاج حقيقة السيطرة.

* * *

ولكن تلك الحيلة لم تعد تنطلي على ضحاياها من الخاضعين. ولعل الانطلاقة الحضارية الحديثة التي سمحت بممارسة الديموقراطية قد نضب معينها وبهت بريقها. ولعل الأفق الإنساني الذي استدعى تلك الممارسة بلغ نهايته. فالهوة تبرز للعيان. والعقد الاجتماعي يكاد يتفسخ. والاعتقاد بسلطة العقل أخذ يتزعزع. والإنسان يكتشف يوماً بعد يوم الوهم فيما اعتقد أنه عقل وحرية وعقد تبادل ومساواة وأخوة. إنه يكتشف حِيَلَه ويمزق أقنعته. وها هي الديموقراطية تتحول إلى مجرد تقليد تمارسه المجتمعات الغربية. لم تعد إمكاناً سياسياً أمام الفرد في مواجهة قدره الاجتماعي والسياسي. ولم تعد قاعدة جوهرية تقوم عليها الحياة السياسية، بل باتت هامشاً وعرضاً. فاللعبة

الديموقراطية هي اليوم أعجز من أن تؤدي إلى تغيير أو إصلاح أو نيل مطالب. فالمطالِب في هذا الزمن بالتغيير يجد نفسه أعجز من أن يحقق مطالبه إذا ما قُدِّر له استلام مقاليد الأمور بل هو يحقق أقل مما كان يطالب به وعلى نحو أسوأ. لقد أصبحت اللعبة الديموقراطية لعباً على الحقيقة. وأما الحياة المعاصرة، وأما أقدار البشر ومصائرهم فإنما تتحكم بها قوى أخذت تفلت من سيطرة الإنسان، ويصوغها منطق لا صلة له البتّة بما سمي حكم الشعب أو سيادته.

انحلال

من الظاهرات المطَّردة والأمور المُحَقّقة في الاجتماع الإنساني أن المدنيات تؤول لا محالة إلى الانحطاط والأفول مهما ازدهر عمرانها وتألق صعودها واتّسعت دائرة إشعاعها وتأثيرها، وأن الأمبراطوريات لا بُدّ وأن يعتريها التفكك والاضمحلال مهما عُظم سلطانها وامتدّ نفوذها وطال أمدها. هذا ما تشهد به تواريخ الأمم وأحوال الدول منذ أقدم العصور. فكل المدنيات العظيمة التي صنعها الإنسان والممالك الواسعة التي أقامها على هذا الكوكب كان مصيرها الانحطاط والاندثار. تلك سُنَّة ثابتة وقانون لا يتبدل. وإنْ اختلفت أسباب الانحلال ومظاهره وآلياته بين عصر وعصر، وبين دولة ودولة، وبين أمة وأمة.

وآية ذلك تكمن في طبيعة الأشياء نفسها. وهي سمة أصيلة من سمات الكينونة وقانون من قوانين الاجتماع. ففي الحياة يرقد موت. وكل صَبْوة يتبعها كبوة. وكل اندفاع يقابله سقوط. وكل قوة تراكم وراءها ضعفاً وكلالاً. وكل ما هو إيجابي وصحيح ومعقول ومشرق ينطوي على سلب ولا معقولية وفساد ويخفي وراءه جوانب قاتمة ومعتمة. لذا، كل انطلاقة حضارية تحمل معها بذور موتها. وكل مدنية تنتج في الوقت

نفسه عوامل ضعفها وانحطاطها. وكل دولة تنتج أسباب تفسّخها وانهيارها. كل طائقة بشرية خلاقة تتفجّر وتتسع وتشعّ، تنضب لا محالة. وكل نهاية انقلاب على البداية.

ولا تحسبنّ أن المدنيّة الحالية تشذ عن هذه القاعدة. ولا نظنّن أن الإمبراطوريات القائمة تفلت من قانون التطور الأبدي. والمعنيّ بذلك على الخصوص الدولتان اللتان تهيمنان على كوكبنا وتسودان في زمننا وتتحكمان بمصائرنا، والتجربتان اللتان تَتَصدَّران تجارب الأمم وتُصدِّران نماذج النمو وطرائق العيش وأساليب الحياة وأنماط التعامل إلى سائر أنحاء المعمورة: أميركا والإتحاد السوفياتي. وهما على رغم ما بينهما من الاختلاف والتنافس والتصادم وجهان لعملة واحدة، أي أنهما نموذجان لحضارة بعينها، ونهجان ينهلان من مصدرٍ واحد، ومنظومتان تَصْدُران عن نفس الرؤية. إذ هما تجربتان مستمدّتان من صميم الثقافة الغربية، وتجلّيان للعقل الغربي ذاته، ووجهان لنفس المدنية التي أطلّت بها أوروبا على العالم منذ انطلاقها وصعودها وتوسعها. وهذه المدنيَّة هي اليوم على وشك الأفول في القارة القديمة التي هي آخذة في الضعف والانحطاط. فإن أوروبا فقدت السيطرة التامة على أرضها وسلمت أمر الدفاع عنها إلى غيرها بالرغم من مظاهر الاستقلال الذي يُفَرّغ من مضمونه شيئاً فشيئاً وبالرغم من التشبثّ بسيادة عريقة ولكن منتهكة. وإذا كان «شبنغلر» قد تنبّأ منذ زمن بانحطاط الغرب وكان يقصد أوروبا فإن الدولة العملاقة التي خرجت من صلب القارة القديمة إلى العالم

الجديد وتلك التي قامت على طرف هذه القارة ونسجت على منوالها وتماهت معها وانتمت إليها، ونعني بهما القوتين العظميين والجبارين، فإنهما لن يُكونا بمنأى عن عوامل الضعف والانهيار. فلا بدّ أن يدركهما الهلاك والزوال ولو استطاعا تسيير عربات محصنة في الفضاء ونَصْب أبراج نووية في السماء. ولو كانا قادرين على خوض حروب بين الكواكب والنجوم. ولا نقصد بالهلاك الموت الآتي من الخارج، إذ أصبح باستطاعة كل منهما إفناء صاحبه بل إفناء العالم بأسره. ولكن المقصود بالهلاك الخطر المتولد من الداخل، أي إمكان التفسخ والانحلال.

* * *

فإن الصرخات تتعالى اليوم من كل صوب ومن قبل السَّاسة والعلماء على حدٍّ سواء، حسبما نسمع ونقرأ. والذعر يستولي على النفوس. لأن ثمة مخاطر جدّية تحيق بالمجتمعات الغربية وتهدد التماسك المجتمعي كما تهدد سلامة الفرد وأمنه. وهي مخاطر لا ترِد على الغربي من خارجه ولكنها من صنع يديه إذ هي ناجمة عن نمط عيشه وثمرة فاسدة من ثمار مدنيته. فها هي الأمراض أخذت تسري في أوصال الدول العظمى وممالك الفضاء. ولا فرق إن كانت أمراضاً جسدية أو نفسية أو خلقية. فالأدواء كثيرة ومظاهر اللاسواء متنوعة. ومجالات الانهيار عديدة. قد تكون تدمير حصون المناعة الفطرية في الجسم[1] أو الإدمان على الكحول والمخدرات أو الوصول إلى

---

(1) ونعني به مرض «الإيدز».

حال الامبالاة وعدم الانضباط. قد تكون انحرافاً وجريمة، أو فحشاً وتبذيراً، أو عنفاً وإرهاباً، أو عزلةً وهروباً، أو انتحاراً وجنوناً... قد تكون ذلك كله. ولا فرق في النهاية. إذ الجوهر واحد وإن اختلفت المظاهر. فالمرض والشذوذ وعدم السويَّة وكل أدواء العصر التي تتفاقم ويتزايد انتشارها ليست هي مؤشرات أزمة سطحية أو عابرة تعاني منها المجتمعات الغربية على الخصوص والإنسانية على العموم. ولكنها إشارات إلى اختلال النفس وانخلاع الهوية واغتراب الوعي وانفجار الأنا الأعلى بل هي إشارة إلى ما يعتور الكينونة من الفراغ والسقوط. إنها شهادات صادقة ضد المدنية الحالية ودلائل صارخة على الانحلال الخلقي والتآكل الثقافي والانهيار الحضاري. إنها دليل على موت المعنى وفقدان مصادر الإلهام. وهكذا، فإن ما حَسبناه قوة عظمى وسلطاناً لايقهر يصيبه الوهن والضعف ويطاله الزوال والفناء. والانهيار الذي دقّ أبواب الغرب منذ زمن أخذ يَدِبّ في كيانه وينخر جسده.

* * *

ولا يعني ذلك أن نُغْفِل الفرق في آلية انهيار الدول بين الماضي والحاضر، وذلك بقدر ما تختلف الدولة الحديثة عن سابقاتها من الدول والممالك القديمة. فالدولة المعاصرة، والمقصود بها الدولة الغربية على الخصوص، هي دولة لها من الحضور الكلي والقدرة الكلية والعلم الكلي ما يجعل من غير الممكن للأفراد أن يثوروا ضدها

أو للأطراف أن يستقلوا عنها أو للأقليات أن ينقسموا عليها. فهي تبدو عصيّة على الأخذ من خارج وتمتنع أيضاً على أي مطالب لها من داخل. إنها حقاً تشبه «التنّين» كما وصفها من نَظَّر لها. فهي تُمْسِك بخناق الفرد وتحاصره، وتتحكم بأدنى تفاصيل حياته، وتسيطر على مجمل نشاطاته. ولذلك يصعب بل يمتنع على أي كان أن يخرج عليها على سبيل الانقسام أو الانفصال أو أي شكل آخر من أشكال الاستقلال. بل إنّ التفكير بالاستيلاء على السلطة من أجل الإصلاح والتغيير قد أصبح أمراً لا أهمية له ولا جدوى منه. فتوالي العهود وتغيير الأنهج والمدارس وتبديل الأساليب والمذاهب وتناوب التيارات والهيئات، كل هذه الأمور لن تبدّل الشيء الكثير من حقيقة الأمر. وهو أن السلطة حاضرة في كل مكان وتُدرِك أيّاً كان، وأنها تملك قدرة عجيبة على الاحتواء والضبط.

ثمة غول سلطوي يهيمن على مجمل الحيّز الاجتماعي ويجعل من الصعب على الفرد الإفلات من تلك الشبكة المعقدة من المصالح والأدوار والقوى والخطط بحيث باتت الحياة أشبه بفخاخ منصوبة. وثمة نمط كلاّني شمولي قادر على احتواء الاختلافات وإذابة الفروقات وجعل الحياة رتيبة تشبه نفسها على الدوام. وثمة طريقة في العيش لا تأخذ بعين الاعتبار حاجات الإنسان بل تحيله إلى مجرد حيوان ينتج ويستهلك ويلهث وراء تجميع المال والحطام ومضاعفة الأشياء وتكاثرها، مما يجعل هذا الإنسان يحيا في حالة دائمة من عدم الاكتفاء

والحرمان ويفقده قيمته وكرامته ويجرّده من مروءته وإنسانيته.

لذا، يشعر الفرد المعاصر بأنه مُحْبَط وخاوٍ ومحاصر بالكلية. فهو لم يعد سوى عجلة في طاحونة الإنتاج الجهنميَّة أو في الأجهزة السلطوية الرهيبة، يستمد اعتباره من كونه قوة اقتصادية أو وظيفة تؤدى، أو من كونه عنصراً في هيئة أو رقماً في مؤسسة أو موضعاً لسلطة أو وقوداً لحرب أو رهينة لمبدأ أو أداة لقضية أو جزءاً من برنامج أو حجراً في خطة أو وسيلة في استراتيجية. لقد بات الإنسان وهو الهدف والغاية آلة وأداة ووسيلة لكل هدف. وهذه الاستراتيجيات القاتلة أدّت إلى موت الإنسان، أي إلى تدمير الذات، إلى تشويه العواطف وتزييف الأحاسيس وقتل روح المبادرة والسعي وراء الحاجة. من هنا تلك اللامبالاة وذلك الشعور بالعبث واللاجدوى. ومن هنا ذلك التمزق والاعتراب وذلك الانحراف والجنون. فالإنسان لا يمتلك من أسباب المقاومة ووسائلها إزاء ذلك الحصار القاتل سوى الهروب إلى ذاته والاحتماء بها، فيعتصم بغرائزه الوحشية ويتوحد برغباته المجنونة ويسكن هواجسه ويستسلم إلى هوسه، حتى أمست النفس حقلاً ملغّماً بشتّى أصناف الميول العدائية والنزعات الشيطانية وردات الفعل الهستيرية. وهذا هو عين الانحلال، حيث يتجرد المرء من الفضائل التي بها يكون الإنسان إنساناً ويتحلل من الروابط التي تشده إلى غيره ويفقد طعم الصلات الحميمة التي تضفي على الحياة معناها ورونقها.

* * *

غير أنه وإن اختلفت آلية الانهيار ومظاهره وأسبابه الظاهرة بين عصر وعصر، فإن السبب الأصلي لتفسخ الدول وانهيار المدنيات يتأتى من فساد الخلق وخور النفس. فقد يحدث الانهيار لفقدان المال أو فساد الجند أو بسبب الترف أو لأي سبب آخر، ولكن الأصل في كل انهيار حضاري هو فقدان الخلال والسجايا والمميزات النفسية والخلقية والعقلية التي بها يتم بناء الدول وصنع المدنيات وانطلاق المشاريع الحضارية. إن الانهيار يبدأ عندما ينقلب الإنسان على عقبيه ويفنى عن الصفات المحمودة التي كانت وراء التأسيس ويبقى في الصفات المذمومة حيث تنقلب النفس من طور إلى طور: من طور التحفّز والانطلاق والحيوية والإيمان والثقة والعزم والتضامن والمشاركة والاعتماد على العقل وتحرير القيود وإطلاق القدرات والنظام والتوازن والانفتاح والتفاؤل.. إلى طور القعود والخنوع والجمود والعجز وفقدان الثقة والميل إلى اللامعقول والفوضى والخلل والاستئثار والإسراف والاستبداد والانغلاق والتشاؤم.

من هنا يبدو أن الأزمة التي تعاني منها المجتمعات الغربية هي أزمة تكوينية في المقام الأول. فما تكوّن قد فسد، وما انعقد قد انحلّ. وما انتظم قد اعتراه الخلل والاضطراب. إن المعجزة الحضارية تتكشف اليوم عن العجز والقصور. فنظام العالم انقلب إلى فوضى واستحال كوارث من كل صنف. والاقتصاد هدرٌ وتبذير في مكان وفقر ومجاعة في مكان آخر. والسياسة افتقدت البُعد الرؤيوي وتجردت من كل قيمة.

إذ صارت محض منفعة ومصلحة، تقوم على الذريعة والفضيحة. بل هي دجل ونفاق. والديموقراطية استعيض عنها بقرارات تصنع في الدهاليز ووراء الكواليس. والحرية تحولت إلى استغلال وقهر وانتهاك لحقوق الأفراد والجماعات. والشراكة لم تعد سوى شَرَك (بفتح الشين والراء). والدولة هي اليوم رهينة الإرهاب وأسيرة الأجهزة السرية. والاجتماع يختزن عنفاً أخذ ينفجر. والمعقولية انقلبت إلى نقيضها، أي إلى الحمق والغباء، أو إلى الجمود الفكري والتزمت العقائدي. «إن التنّين آخذ في التفكك»[1].

وقد لا ينفع في تدارك الأزمة حشد القوى والخبرات واستنفار المؤسسات والأجهزة والاستنجاد بكل الأساليب والوسائل، لأن المشروع الثقافي الغربي أخذ يستنفد أغراضه، ولأن المنطق الحالي يثبت عجزه عن إيجاد الحلول يوماً بعد يوم، ولأن النظام السائد في مجالات السياسة والتربية والاقتصاد.. أمسى عقيماً مفلساً. والحق أن السياسة ثمرة قد سقطت. فالعجز عن التدبير واضح بيّن. ورجال السياسة أصبحوا يدارون ويساسون. ورجال التربية ما عادوا قادرين على التهذيب والتوجيه. والطب هو الآخر عليل سقيم. وكيف يُصلح ويسوس من ضعف وسقط. وكيف يربّي ويداوي من يحتاج هو نفسه إلى المعالجة. وباختصار كيف يعالج الأمور من يفتقر إلى المنهاج الصحيح والرؤية البعيدة والنظرة المتكاملة. وإذن فلن ينفع إجراء

(1) نستعير هذه العبارة من مفكر اقتصادي أميركي (ريتشارد لومباردي)

ما دام الأسّ قد تصدع والطاقة قد نضبت. لقد أمسى الإنسان المعاصر خائر القوى خلواً من المعنى مفتقداً دلالة وجوده معتقداً أن ما يفعله عبث بعبث بل يجرّ عليه الوبال والخراب. لذا، أخذ ينحلّ من كل رابطة. والانهيار يتمثل أجلى ما يكون في اضمحلال العصبيات وانحلال الروابط التي تشدّ الإنسان إلى الإنسان. من هنا فإن النسيج الاجتماعي أخذ يتفسّخ بدءاً بتفكك العائلة وانتهاءً بانفجار العقد الاجتماعي.

* * *

ولن تجدي كل المعالجات إذا اقتصرت على المظاهر والقشور ولم تتناول اللبّ والجوهر. فالإنسانية الغربية أمست مريضة وغير سوية. وكذلك سائر الإنسانيات التي اجتاحتها المدنيَّة الغربية وطبعتها بطابعها، فالإنسانية الحالية أثر من آثار الغرب الحديث شاءت أم أبت، عرفت ذلك أم لم تعرف. وخاصة تلك التي تقلدت الغرب حرفياً وحاولت التماهي معه فتبنّت خياراته واعتنقت مقولاته واستعارت أساليبه وطرزه ونماذجه. لقد حاول الغرب أن يصنع الغير على مثاله. ولكن عملية المماهاة لم تنتج سوى صورة مزيّفة عن الأصل (أي الغرب) ومُشوِّهة لحقيقة الغير ونموه. فازداد بعض هذا الغير تخلفاً وتراجعاً.

فالنفس الإنسانية تعاني اليوم من الخلل والاضطراب. وهي تحتاج إلى قدر من التوازن بين قواها والانسجام بين نوازعها والتكامل بين حاجاتها ومطالبها. حتى لا يطغى جانب على آخر ولا يبرز وجه

على حساب وجه. ولا يغلب ميل على سائر الميول.

أجل، لن تجدي العلاجات ما لم تتمّ معالجة النفس ومجاهدتها. ومعالجة النفس ومجاهدتها وإعادة تربيتها تحتاج إلى الخروج من جحيم المدنية السائدة، أي تحتاج إلى أفق حضاري جديد، إلى ابتداع منهاج يبدّل طريقة عيش الإنسان وأسلوب حياته ونمط تعامله. منهاج يساعد الناس على نسج علاقات مغايرة بأنفسهم وغيرهم وعالمهم وربّهم تثمر توازناً وتكاملاً، وأمناً وسلاماً، واستقراراً وطمأنينة. إن الإنسان المعاصر يمتلك تقنيات جبَّارة يستطيع بواسطتها أن يحصي ويبرمج على نحو عجيب. ولكنه ليس حكيماً بما فيه الكفاية. لأنه يجهل نفسه ولا يحيط علماً بها. وهو يظن أنه يقبض عليها ويحاصرها. ولكنها تفلت منه وتجمح به وتكاد تدمره. فهل نحن إزاء انهيار حضاري شامل؟ وهل ذلك نذير شؤمٍ أم بشارة بولادة جديدة؟!

حقوق الإنسان

يكثر الحديثُ اليوم عن «حقوق الإنسان» وما أدراك ما حقوق الإنسان!

لا جدال في أن الحق شأن قديم شكَّل محور اهتمام البشر مذ نشأ بينهم تعاون واجتماع، ومذ عرفوا السياسة والدولة، ومذ ابتدعوا النُظُم والمؤسسات. والحق كان وما زال محل نزاعات الأفراد ومحرك الحروب بين الجماعات. وهو إلى ذلك مسألة ما انفك يخوض فيها أهل الفكر، يعالج مضامينه أئمة الشرائع ورجال القانون وينظر في مبادئه وأصوله الفلاسفة وعلماء الأديان والأخلاق.

ولكن حقوق الإنسان لا ينبغي البحث عنها حقيقةً في نصوص المشرعين أو في صياغات الفقهاء أو في أقوال الفلاسفة والخُلُقيين، أي لا ينبغي أن ينظر إليها من خلال كل تلك القواعد النظرية والإعلانات المبدأية والشُّرَع المثالية التي ما انفكّت تؤكد على أن بني الإنسان إخوة في الإنسانية، نظراء في الطبيعة، متساوون في الفطرة، متكافئون في الحقوق والواجبات، متضامنون في السّراء والضرّاء. وإنما ينبغي البحث عن حقوق الإنسان في الممارسات والتطبيقات

على أرض الواقع، أي في وجوه استخدام الحق وفي الطريقة التي آل إليها تطبيق الرائع والقوانين. وبكلام آخر، إذا أردنا التعرف إلى حقوق الإنسان لا ينبغي النظر إلى «روح الشرائع» ومضامينها بقدر ما ينبغي النظر إلى «تاريخ» الحق ومصيره ومآله، وذلك فيما وراء الأقوال المبدأية والتأكيدات الشكلية والإعلانات المثالية...

ذلك أن من يستقرِىء سيرورة الحضارات وانتشار الثقافات وقيام الدول والسياسات، لا يجد إلا خرقاً وانتهاكاً وتلغيماً لحقوق الإنسان، أكان ذلك على مستوى الفرد أم على مستوى الجماعة. تستوي بذلك كل المشاريع الثقافية والنّظم الحضارية، أكانت تقوم على النّص المقدس، أم على العرف والتقليد، أم على الشرائع المدنية والقوانين الوضعية، أم على المعيار والتطبيع. وبالفعل، فإنه بصرف النظر عن تعدد النماذج الحضارية واختلاف العوالم الثقافية والفكرية وتباين الأنماط السلطوية، ما من نموذج حضاري إلاَّ ويولّد فروقات ودرجات، ويرتّب مراتب ومستويات، ويقرّ خصوصيات وامتيازات، ويَؤُول إلى ولاءات واستتباعات. ما من مشروع فكري أو عقائدي إلا وله تصنيفاته واصطفاءاته، وما من نمط سلطوي إلا وله هوامشه واستبعاداته. والتصنيف والتّهميش والاصطفاء والإقصاء هي آليات أو تقنيات تعمل من وراء خطاب الحقوق المجرد على الحدّ من فعالية القوانين والشرائع وتُنتج على الدوام «حقوقاً مضادة». فيغلُب في الممارسة، أي في المشهود والملموس، الخاصُ على العام والجزءُ

على الكل، ويبرز في صميم كل نموذج أو نمط أو فضاء، اللاتماثل على صعيد الحق بين الحاكم والمحكوم، أو بين الموالي والمعارض، أو بين الرجل والمرأة، أو بين الراشد والطفل، أو بين العاقل والمجنون، أو بين الأغنياء والفقراء، أو بين العمل الفكري والعمل اليدوي، أو بين المدنية والريف. كما يبرز على صعيد العلاقة بين العوالم الحضارية التمايز بين المركز والطرف، أو بين المحلي والغريب، أو بين الشمال والجنوب، بين المتقدم والمتخلف، أو بين المتحضر والبدائي، أو بين الأبيض والأسود أو الأحمر. كما يبرز التمييز على صعيد آخر بين المؤمن وغير المؤمن، أو بين المتسنن والمبتدع، أو بين الأورثوذكي والضال، أو بين أتباع الملة وأهل الذمة، أو بين التقدمي والرجعي، أو بين الأصولي والتحريفي، أو بين الوطني والخارجي، أو بين الليبرالي وغير الليبرالي، إلى ما هنالك من تصنيفات، قديمة أو حديثة، دينية أو دنيوية، أيديولوجية أو غير أيديولوجية. وهي تصنيفات تُلقي ولا ريب ظلالاً من الشك على حقوق الإنسان فرداً كان أم جماعة. لأنها تولد عدم تكافؤ في مجال الحق، قد يكون حرماناً وافتئاتاً، أو ظلماً واضطهاداً، أو وصماً واتهاماً، أو تهميشاً ونفياً، أو أي شكل من أشكال عدم الاعتراف بحق المختلف والآخر. وعدم الاعتراف قد يطول فئة ما أو طبقة أو منطقة أو مجالاً أو طوراً أو جنساً أو عنصراً.. أو أية أقلية ثقافية أو عرقية أو عقائدية.

هكذا، تبدو سيرورة الحضارات من وراء خطابات الحقوق:

قوامها اللاتماثل واللاتكافؤ. وقانونها التهميش والنفي. فالعمران يزدهر دوماً في المركز على حساب الطرف. والمشروع الحضاري يؤدي إلى نهوض ثقافة وانهيار أخرى ويواكبه صعود أقوام وانحطاط آخرين. وقيام الدول يعلي فئة ويخفض أخرى ويُعزّ أناساً ويذل آخرين. كل نمط يغلب عنصراً على عنصر ويتقبل أفكاراً ويرذل أخرى ويتمناهى مع صور وهيئات وينفي صوراً وهيئات أخرى ويحلل لذوات ما يحرّمه على ذوات أخرى. وكأن الأمر هو في حقيقته بمثابة تبادل في الأدوار والمواقع وتداول للأيام والدول وانعكاس في الحظوظ والفرص.

إذا أردنا التعرف إلى حقوق الإنسان ينبغي لنا حقاً أن نتعدى النصوص والمواثيق والإعلانات إلى النظر فيما لا يقوله خطاب الحق. وهو الشيء الذي يؤسس هذا الخطاب ويجعل القول في الحق أمراً ممكناً. ما ينهض عليه خطاب حقوق الإنسان هو مبدأ التصنيف بالذات. التصنيف الذي تنطوي عليه كل شريعة، والاصطفاء الذي تضمره كل عقيدة وأدلوجة، والهامش الذي تولده كل حضارة، والنفي الذي تلجأ إليه كل ثقافة، والولاء الذي تقوم عليه كل سياسة، واللاتماثل الذي تُبنى عليه كل سلطة. فالتصنيف والتهميش والاصطفاء والنفي هي إذن ما لا يقوله خطاب الحقوق وما يتأسس بواسطتها في آنٍ.

إذن، هل حقوق الإنسان مستحيل تحقيقها؟

إذا كان الحق يعني التكافؤ والتبادل والتماثل بحيث «تتكافأ» الحقوق في وجوهها «ويستوجب» بعضها بعضاً ويكون «لكل على كل» حق

ولكل من الحق «مثل» ما للآخر، إذا كان الحق يُعرَّف كذلك، فإن الأمر يبدو عندئذٍ أقرب إلى الطوبى أي يصعب بلوغه. ذلك أن التجارب والوقائع، تجارب الأمم ووقائع التاريخ، تشهد، أياً كانت شمولية خطاب الحق وكونية العقل المُنشِىء له، تشهد بأن الحق يرتبط بنهوض الأمم وصعودها وتوسعها. فهو يرتبط بتجربة مخصوصة ويتحدد بلغة كل واحد وثقافته ونظرته إلى نفسه ويضفي المشروعية على المشروع التاريخي لكتلة أو أمة أو جماعة، ولا يمكن أن ينفصل عن القوة والسلطة، إذ لا شرعية من دونهما. والقوة تعلي حق أحدهم وتخفض حق آخر، والسلطة تُنتج دوماً ما يضاد الحق. فأين هي حقوق الإنسان يا ترى؟

ليس ذلك مدعاة للتشاؤم واليأس وإنما هو دعوة إلى النظر والتأمل فيما تستوجبه حقوق الإنسان. وتلك مسألة أخرى.

نسخ

النسخ فعل من أفعال الكتابة. ونعني بالنسخ هنا إبطال قول، أو إزالة حكم، أو تبديل معنى، أو حلول كلام محل كلام وقيام خطاب مقام خطاب. ومن يتفحص الكتابة على هذا الوجه يرى أنه لا يخلو كاتب من أن ينسخ غيره فيما هو يسمّي الأشياء ويعرّفها، أو فيما هو يطرق المعاني ويعالج الأفكار ويتدبر الأقوال. فالأفكار والمعاني تتناسخ عبر الخطابات. تستوي بذلك أنواع الخطاب كافة، بما فيها الخطاب الإلهي. ونعني بالخطاب عامة كل مقول أو منطوق به.

ولنا في النبوة والفلسفة مصداق على ذلك، وهما أبرز نموذجين وأوضح مثالين على ما نريد تبيانه. أما خطابات الأنبياء والرسل، فهي في حقيقتها تقوم على النسخ والتبديل، وإن كان الواحد يكمل الآخر أو يختتمه. ذلك أن خطاب النبوة يقدم نفسه بديلاً مما سبقه من الخطابات المماثلة له، فيحل محلها بوصفه الأصل الوحيد الذي ينبغي اعتماده في معرفة كلام الله أو كلمته وبوصفه المرجع النهائي الذي يعوّل عليه في تبلغ الرسالة ومعرفة الحقيقة. بل إن الخطاب الواحد منها فيه الناسخ والمنسوخ، إذ بعض أقاويله وأحكامه يبطل بعضه

الآخر بتبدل الحال والظرف. وحتى النبوة ذاتها لا تنجو من نسخ على ما جاء في حديث نبوي، «لم تكن نبوة إلا تناسخت» أي تحولت من حال إلى حال. فالزمن ناسخ لا محالة.

ولا يخلو الخطاب الفلسفي، بدوره، من نسخ. فمن الملاحظ والمحقق أن المذاهب الكبرى ينقض بعضها بعضاً. وما قامت فلسفة إلا على أنقاض أخرى. وما ظهر فيلسوف إلا بنفي غيره بمعنى من المعاني وعلى نحو من الأنحاء. صحيح أن الفيلسوف يبدأ مما وصل إليه سلفه فيستعيد نصوصه ويبني على خطابه، ولكنه ينظر في الوقت نفسه في إشكالات ذلك الخطاب ويستغل مأزقه، محاولاً أن يعيد القول والتأسيس، عارضاً نفسه بوصفه الأصل أو البديل. ولمزيد من الإيضاح نقول: إن مطمح كل خطاب أن يصير سلطة معرفية في مجاله الخاص وموضوعه المميز. كل خطاب يتقدم بوصفه القول الفصل ويدعي سلطة الأصل. ولا يحتل خطاب ما هذا المقام، فيصير أصلاً ومرجعاً، إلا إذا نسخ سواه وصار بديلاً منه. هكذا، يميل الخطاب بتكوينه إلى نسخ مثيله بإقصائه والحلول محله، وطيّ صفحته. ومن البيّن أن الكاتب الكبير لا يعلو شأنه ويطير صيته إلا إذا خبا ذكر غيره وصير إلى نسيانه.

والخطابات التي تنشأ حول الأصول أو تتفرع عنها لا تخلو هي أيضاً من نسخ. ونقصد بها الخطابات التي تقدم نفسها شارحة ومفسرة للنصوص. فالشروحات والتفاسير لا تنفك عن نسخ وتبديل.

لأنه لا شرح دون انتقاء، أي دون حذف أو إضافة. والحذف والإضافة يبدلان لا محالة في المعنى. ولأن التفسير يقوم على بيان ما خفي معناه أو عسر فهم مراده في النص. وهنا ما قد يؤدي بالمفسر إلى الإخلال بالقصد، أي إلى تبديل المعنى ونسخه. إذ لا تفسير إلا وينطوي على ترجيح معنى على آخر، أو تغليب فهم على فهم. وحتى الخطاب المترجم ينطوي أيضاً على شيء من النسخ. لأن الترجمة تبطن شرحاً وتفسيراً للأصل. وتقوم على إعادة صياغة النص المنقول أي تأليفه باللغة المنقول إليها. وهذه تنسخ بطبعها اللغة الأخرى. إذ لا لغة تتطابق مع أخرى حرفاً ونصاً.

صحيح أن خطاب الشرح والتفسير لا يعرض نفسه بوصفه ينطق بالحقيقة أو يؤسس معرفة أو ينشىء مقالة. فالمفسر يزعم أن فعله مقتصر على الإتّباع والسماع والرواية عن الأصل والكشف عن القصد. ولكن هذا الزعم لا يمثل إلى المستوى الظاهر والمعلن من الكلام. فللكلام مستوى آخر. ونعني ما لا يقوله المفسر أو الشارح. فالمفسر إذ يشرح ويفصل، ويكشف ويوضح ويفهم ويحكم، إنما يزعم، من حيث لا يقول ذلك، أنه يقبض على حقيقة الأصل. أي يزعم أن فهمه للنص هو ما قصده الواضع بالذات وأن قوله في الأصل هو القول الفصل. فهو يمنح كلامه سلطة الأصل. وهنا مأزق خطاب الشرح والتفسير. إنه يجهد للتطابق مع الأصل في حين أنه يقوم مقامه في الوقت نفسه. وبذا، يحل الفرع محل الأصل، وينسخه بمعنى من المعاني. ولمزيد

من الوضوح نقول إن الشارح إذ يدور كلامه على النص، يقوم بإنشاء خطابه الخاص، إذ لكل كلام في النهاية حقيقته ومعناه. وإذا كان الكلام يحتمل بطبعه التفسير والتأويل، فإن الكلام يميل من حيث تكوينه إلى أن يشكل خطاباً مستقلاً له كينونته الخاصة. وبذا يستقل خطاب الشرح عن الأصل فيغدو أصلاً ومرجعاً. وعليه لا مجال لأن يتطابق الفرع والأصل.

وفي الحقيقة ليس ممكناً أن يتطابق خطابان في المعنى والقصد، فيما النظم مختلف والمنطوق متباين. إذ لكل منطوق حقيقته ولكل نظم دلالته. والصياغة المختلفة تعني استعمالاً مختلفاً للمعنى. ولهذا، تختلف الشروحات والتفاسير بعضها عن بعض للأصل الواحد وللنص عينه. فالشروحات والتفاسير هي استعمالات مختلفة للمعنى نفسه. بل الأصح القول إنها إعادة تأليف للنص وإعادة إنتاج للمعنى. وإعادة إنتاج المعنى الأصلي هي فعل تبديل ونسخ.

هكذا لا مفر من النسخ أياً كانت أنواع الخطاب وأشكاله. فكل كلام يعود إلى منشأه. وكل قول يحمل هوية قائله. وكل خطاب له كيانه، بصرف النظر عن وحدة الموضوعات والمجالات، وعن تماثل الأفكار والأغراض، وعن دقة الشروحات والتفاسير. ولا إمكان لأن يتطابق منطوقان لمعنى واحد. فكل منطوق يبدل في المعنى والدلالة، ويغيّر في القصد والمراد، فيما وراء إرادة التطابق. إذ المعنى ليس معطى أو مكوناً سلفاً، بل يتشكل عبر الخطاب. ولا يتماثل خطاب مع خطاب في

نسيجه وتشكله، وإذن في معناه. فالتبدل واقع لا محالة بحكم اختلاف الذوات والأزمنة واختلاف اللغات والكلام والأداء. وكأن الكلام لا يتشكل إلا بتبديل الكلام وكأن الألفاظ تتناسخ الأفكار والمعاني، كما تتناسخ الأبدان الأرواح على ما قيل.

جرثومة الكلام

نقرأ لبعض أهل العقائد ذمّهم عِلْم الكلام وأهله ونهيهم عن الاشتغال به، بحجة أن هذا العلم هو، على رأيهم، الأصل في وقوع الشبهة والضلالة في العقائد والمذاهب، والعلة في حصول الفتن والانشقاق في الملل والأمم.

ولكن أولئك يجيزون لأنفسهم الخوض في مسائل الكلام لرد الشبهات وفضح الضلالات. ولا يمكنهم إلا أن يفعلوا ذلك دفاعاً عن العقيدة والرأي. وبهذا، فهم لا يفعلون شيئاً آخر سوى النهوض بالمهام المناطة بأهل الكلام، أي القيام بالرد والجدال والدفاع والإبطال. ولذلك، نراهم لا يكفون عن الرد على خصومهم في العقيدة أو المذهب بالعمل على تبيان تهافتهم وإثبات بطلان عقائدهم وفساد آرائهم، ومن ثم اللجوء إلى تصنيفهم واتهامهم بالتبديع أو التكفير أو الانحراف، حفاظاً على معتقدهم الخاص من الاختلاط والتشويش والانحراف، أي من الاختلاف، فإن الاختلاف في نظر النماذج العقائدية والأيديولوجية هو ابتداع وانحراف ينبغي فضحهما وإدانتهما.

هكذا، يقف الناهون عن علم الكلام على أرض هـذا العلم ويعملون في حقله شاؤوا ذلك أم أبوا. فإذا كان الكلام، بما هو ممارسة للرأي واستخدام للقياس والجدل في الأمور الدينية، يفضي بالمتكلم لا محالة إلـى الابـتـداع والانـحـراف، وإذا كـان الـرد على المبتدعة والمنحرفة ضرورياً من أجل حراسة العقيدة والحقيقة، فلا مناص لأحد من أن يتكلم ويجادل ويرد ويبطل. وبكلام آخر، فالكلام مرتبط بالاعتقاد. وما دام أحدنا لا يعرى من مبدأ يعتنقه أو معتقد يصدق به فهو لا محالة متكلم مجادل، إذ بالكلام تنصر الاعتقادات، وبه تتأسس عقلياً عن طريق الدليل والبرهان.

والحق أن الإنسان مفطور على الجدل، فجرثومة الكلام متأصلة في كيانه، إنه كينونة جدلية إذا جاز التعبير.

والإقرار بهذه الحقيقة يفسر لنا الصفة الكلامية للعقائد الدينية وطابعها الجدالي والحجاجي. وهذا ما يغفل عنه الذين يحذرون من استعمال الجدل والقياس في المسائل الدينية والاعتقادية. فنحن نعتقد ونجادل، ونجادل ونعتقد. من هنا لا يتكون اعتقاد جديد إلا بمحاجَّة القديم والعمل على نسخه أي تبديله أو تغييره أو إزالته. ولا ينبثق مذهب جديد إلا باختلافه عن المذاهب الأخـرى ومجادلتها ومناقضتها. ومـن يتأمل في خطابات الأنبياء وفـي الكتب الدينية يمكن له أن يتحقق من هذا الأمر. إذ لا مِراء في أن هذه الكتب وتلك الخطابات تنهض بمهام الرد والدفاع وتنطوي على لون من الجدال

والمحاجة، وتمارس نوعاً من النسخ والنقض، بعضها حيال بعض. وذلك، قبل استنساخها هي نفسها واستحالتها على أيدي علماء الكلام منظومات عقائدية صارمة وأنساقاً علمية نظرية. وما الكلام إن لم يكن ذبّاً ومحافظة ورداً ومحاجّةً، ووصماً واتهاماً؟

إن العقائد هي حقاً جدالات بين الأنا والآخر، سواء كان هذا الآخر الإنسان أم الله. فهي أقاويل جديدة في المسائل القديمة، وكلام في الكلام وحوله. فهي إذن استئناف واستنساخ، أي ابتداع. ولذا، كل اعتقاد هو في أوله خروج وابتداع، وفي آخره تقليد ومحافظة. وكل مذهب هو في قوامه منظومة كلامية ونسق معرفي.

لا مفر إذن من الابتداع ما دام الإنسان يتكلم في العقائد ويستأنف القول فيها نصرة أو تثبيتاً أو تأسيساً نظرياً. وإذا كان كلام الشاهد، أي الإنسان، في قول الغائب، أي الله، هو بحدٍّ ذاته بدعة، فالكلام، في الكلام لا يخلو هو ذاته من ابتداع. والقول فيما يقوله المبتدع ينطوي على خطر الشبهة والضلالة. فلا نجاة من الابتداع إلا إذا توقفنا عن الكلام والقول. وما دمنا نرى وننظر، ونعترض ونقول، فالقول هو بمعنى ما قولنا. وبتعبير آخر: النهي عن الكلام والجدال كلام وجدال، وتبديع أهل القول هو ذاته ابتداع.

والذين يذمون علم الكلام ويرمون أهله بالتبديع إنما هم متكلمون يريدون جعل أقاويلهم الكلامية في منأى عن الجدل والنقد. إنهم يمارسون الرأي ويستخدمون القياس ولكنهم ينكرون ذلك على

الغير. فمطلبهم أن يسلم لهم بآرائهم واعتقاداتهم التي هي ثمرة الرأي ومحصلة الجدال. وفي الحقيقة أنهم بتبديعهم أهل الكلام إنما يتسترون على حقيقة كونهم متكلمين مبتدعين. هكذا، هم يتكلمون ويبتدعون أو يبدعون ثم ينهون عن الكلام، ويحذرون من أخطار القول والنظر في العقائد، في حين أن العقائد هي أقاويل والمذاهب هي مناهج للنظر والتحقيق.

وتلك هي المشكلة الأزلية: كون البعض يرى ويقيس ويقول (أي يطرح مقولة وينشىء مقالة) بينما هو ينكر على الغير ممارسة مثل هذا الحق في إبداء الرأي واستخدام القياس وبناء القول والخطاب. فقوام المشكلة إذن ممارسة المنع والحظر على آراء الآخرين وأقوالهم وخطاباتهم. ووظيفة الخطاب العقائدي الكلامي، بما هو خطاب نهي وحظر، واتهام بالضلالة والانحراف، إنما تقوم في وجه من وجوهها على التستر على هذه الحقيقة وحجبها. ولذا، ليست المسألة مجرد مسألة معرفية أو علمية. أي ليست مسألة زيغ عن الحق أو تمييز بين الحقيقة والخطأ، وإنما مسألة سياسة الحقيقة وإرادتها، نعني ارتباطها بالسلطة والرغبة وقيامها على ضرب من المنع والاستبعاد والحجب. وذلك حيث خطاب الحقيقة والعقيدة ينهض على تصنيف معين للحقيقة والخطأ، وللصدق والكذب، وللحق والباطل، أي حيث قول الحقيقة يحجب حقيقة كونه مجرد معيار للتمييز بين الحقيقي والخاطىء وحيث الاعتقاد الصادق الصحيح يحجب حقيقة كونه

مرجعاً يرجع إليه لقياس كل اعتقاد آخر والحكم على صدقه وصحته. من هنا فالمعتقد الحق في المنظور العقائدي هو مجرد تصنيف للعقائد، أي ليس هو القول الذي يتضح صدقه أو ينكشف صوابه أو تثبت صحته بقدر ما هو القول الذي لا يعترف بموجبه بصدق الأقاويل الأخرى وصحتها. الصحيح عقائدياً وأيديولوجياً بالمعنى الأعم ليس هو ما يضاد بذاته الغلط والوهم، بقدر ما هو التسليم أو الاقتناع بمفهوم للصحة واستبعاد آخر. ولعله إحلال وهم محل آخر.

تألُّه

ينفي بعض أهل المذاهب الكلامية تشبه الإنسان بالله. فهم يرون أن الله مباين للإنسان كل المباينة من حيث الماهية والجوهر. وأنه لا مجال للمماثلة بينهما في الحقيقة بوجه من الوجوه. فلا تشبّه ولا تأله إذن على هذا الرأي. بل ثمة حاجز وجودي (انطولوجي) ينهض بين الله والإنسان لا يمكن اختراقه من أحدهما في اتجاه الآخر.

ولكن لو نظرنا في سلوك الجماعات البشرية وتفحصنا كيفية معاملتها لرؤسائها وعظمائها وأولياء أمورها لما وجدنا إلا عبيداً، أي آلهة ومألوهين. ولا عجب، فالبشر ميالون إلى التأله. فهم يؤلهون أنفسهم، وإن لم يكن، فإنهم يؤلهون غيرهم. يتبين لنا ذلك متى عرفنا أن الإنسان أو بعضه، على الأقل، يعتقد بأنه من روح الله مخلوق على صورته ومكوّن على مثاله وأنه خليفته على الأرض ووارثه. ومن تكون نسبته إلى الله مثل هذه النسبة، فهو لا محالة متأله، أي يتشبه بالله ويتماهى معه ويحن إليه حنين الشيء إلى مصدره. فهذا هو أصل الاعتقاد بتأله الإنسان. والذين ينفون ذلك يغفلون عن هذا الأصل. ومعنى التأله أن يتخلق الإنسان بأخلاق الله، أي أن يتشبه بصفاته

ونعوته طلباً للكمال في الوجود. ولكن الإنسان إذ يغفل ذلك لا يبلغ في صيرورته الكمال المطلق، أي لا يتحد بالله. فالإنسان يعرف الله ويدرك الألوهة بحسب إمكانه وبما يعرفه من نفسه وصفاته، أي بما يخلعه من ذاته على الله. هكذا، فتشبه الإنسان بالله هو الوجه الآخر لتشبيه الله بالإنسان.

وتختلف وجوه التألّه باختلاف الصفات. فالصفات كثيرة، ولكل صفة نمط من التألّه يناسبها. ويمكن التمييز بين أنماط عديدة: فهناك تأله الفلاسفة والعلماء، وتأله الفنانين والشعراء، وتأله الصوفية والعرفاء، وتأله الرسل والأنبياء، وتأله الملوك والرؤساء. ولا شك أن أبرز أنماط التأله اثنان: تأله الصوفي وتأله الملك، أي تأله أهل العرفان وتأله أصحاب السلطان.

والعارف إذ يتأله يتشبه بصفات الله التي هي الرحمة والمودة، واللطف والعطف، والحلم والوسع، والجود والإحسان. ومن يتأله على هذا الوجه، يحب الغير ويتودد إليه، وينصره ويعينه، ويعطف عليه ويلطف به، ويرحمه ويعفو عنه. فالعارف لا يستثيره غضب، فلا يحقد ولا ينتقم، بل ينسى السيئة ويصفح عن المسيء، ويتألم لما يصيب الغير. إنه يؤثر الخير للكل، للمحسن كما للمسيء، ويؤثر الناس على نفسه لأنه يرى إلى نفسه في مرآة الجميع. ولذا، فهو يجاهد نفسه ويعمل على محو صفاته والفناء عن ذاته لكي يستغرق في ذات الحق ويبقى في ذات الكل، حيث يناسب جميع الذوات، أي يصير كلي الذات.

أما السلطان، فهو على الضدّ من ذلك؛ أحدي الذات. لذا يتماهى بصفات الله المجسدة لمعاني الواحدية والصمدية، والعظمة والكبرياء، والقهر والجبروت، والقدرة والسطوة، والقبض والاستيلاء. ومن يتأله على هذا النحو يقوم مقام الله وينوب عنه، ويتصرف على أنه صاحب الحق وأن له الملك والأمر والنهي، وأنه الأقدر والأغنى والأجدر والأعلى، الذي لا نظير له ولا كفؤ ولا رتبة تعلو فوق رتبته. يستوي في ملكه ويعتصم في ملكوته، ويتوحّد في معتقده وينفرد برأيه، ويصمد في مرتبته ويتعالى في مقامه، ويستعظم نفسه ويعشق ذاته، ويقهر بجلاله ويستعبد بجبروته وكبريائه. فشأن السلطان كالإله يتخذ من نفسه مرجعاً يرجع إليه ولا يرجع إلى أحد سواه. يَسأل ولا يُسأل. يحاسِب ولا يُحاسب. تنفذ مشيئته ولا تُنفذ فيه مشيئة. يقبض على المجموع ويفلت من كل قبضة. يقهر ولا يُقهر. يستكبر ولا يستضعف. هذه هي ألوهية السلطان ويقابلها المألوهية أي عبودية المحكومين. وهذان وجهان متلازمان. إذ المألوه هو الذي يجعل بمألوهيته الإله إلهاً. فالمتألّه هو إذن من يؤلهه غيره.

وقوام المألوهية الدَّين. فالذي يؤلّه غيره يشعر بأنه مدين له بمعنى من معاني وجوده وبقائه وخلاصه، فيؤمن به ويعصمه ويقدسه ويقوم بتمجيده وتعظيمه. يفتتح كلامه بحمده والثناء عليه ويتحدث بأسمائه الحسنى وصفاته الكاملة وفعاله الحسنة. ويصبح طوع أمره ينقاد لرأيه ويعمل على إنفاذ مَشيئته ويجعل نفسه فداءً له. فهذا وجه

المألوهية والعبودية. فليست المألوهية سوى الشعور بالدَّين للآخر والتخلق بأخلاقه والطاعة له والانقياد، أي عدم الخروج على الأمر باعتراض من رأي أو قول. فالاعتراض إشارة الانفكاك من المألوهية والعبودية.

ولعل الذين يستنكرون تأله الإنسان هم أشد الناس تأليهاً لغيرهم أو لذواتهم، وذلك بقدر ما يزعمون أنهم يقومون مقام الله ويحتكرون النطق باسمه، وبقدر ما يعتقدون بأنهم يمتلكون مفاتيح الحقيقة وبأن أقوالهم مطابقة لما هو الحق في ذاته.

ولكن هؤلاء إذ يستنكرون تأله الإنسان فإنهم يتستّرون على تأليههم لذاتهم أو لغيرهم. فإن الذي يعتقد بأن كلامه هو قبس من الوحي أو امتداد له أو يعتقد بأن كلامه في الوحي المنزل مطابق له إنما ينزل قوله منزلة الوحي الإلهي، أي يتأله. وهو باستنكاره تأله الغير إنما يريد أن يحجب إرادته في التأله ويتستر على استراتيجيته لاستعباد الناس، أي الاستكبار عليهم والاستبداد بهم. فالذي يزعم أنه يحتكر معرفة الحقيقة ويمتلك الحق الذي لا يأتيه الباطل من خلفه ولا من بين يديه متأله لا محالة، فالتأله بل الألوهية هي إضافة أسماء الله إلى البشر.

فهل محكوم علينا بالوقوع بين حدين: متأله ومألوه؟ ألا ننفك عن ألوهية ومألوهية؟ أليس ثمة خيار آخر، نعني الاعتقاد بأن ما نعلمه إن هو إلا وجه من وجوه الحقيقة أو نمط من أنماط الاعتقاد أو صورة من صور المعرفة؟

هكذا، فإما أن نعتقد بأننا نعلم علم اليقين بالحق اليقين وأن في إمكاننا أن نقبض على حقيقة مكتفية بذاتها ونهائية، حقيقة سابقة على البحث والقول هي علة ذاتها، فنتألّه أو نُؤلّه، وإما أن نقرّ بأن الحقيقة هي ما ننتجه ونقره نحن، وأن لها وجهها الظني والاحتمالي، وأنها ثمرة التبادل والحوار، فنشهد بتناهينا ونزهد في ذواتنا ونتواضع إزاء الغير والعالم.

حضرتان

للحق حَضْرتان عند أهل التصوّف: قد يحضر في أحديته وملكوته. وقد يحضر في واحديته وملكه. فهو أَحَدٌ باعتبار ذاته ومن دون أية نسبة أو إضافة إلى غيره. وهو واحد باعتبار أسمائه الكثيرة ونِسَبِه المختلفة. وبالاعتبار الأول، فهو غائب وباطن ومتعالٍ ومنزَّه أبداً. لا يشبهه شيء ولا تدركه الأفهام ولا تبلغه العقول ولا يحدّه وصف. فهو هنا القيّوم أي يقوم بذاته وفي ذاته ولذاته. يبقى في ذاته ويفنى عن غيره، أي عن عالم الحِسّ والشهادة. وأما في الاعتبار الثاني، فإن الحق هو الشاهد والظاهر والمُشَبَّه دوماً وأبداً. يُرى في كل شيء ويقبل الوصف والتعيين ويتسمّى بالأسماء. ويظهر في كل حقيقة. يفنى عن ذاته ويبقى بغيره. فهو هنا يقوم بالموجودات أو تقوم به فيكون عَيْن الوجود، وذلك حيث الكون ظهوره والعوالم مجاليه والكائنات رسومه والأشياء أسماؤه والطبائع فعله ﴿فأينما تولّوا فثَمّ وجه الله﴾ [البقرة: 115].

من هنا ذلك التفريق الذي أخذ به الصوفية وتوسعوا في شرحه وتأويله واستثمار معانيه، ونعني به التفريق بين المُلْك والملكوت،

والخَلْق والأمر، والشاهد والغائب، والظاهر والباطن، والأحد والكل، والواحد والكثير، والأول والآخر، والحق والحقيقة. فالكائنات والأشياء حقائق. والحقائق وجوه الحق وشواهده. وهكذا، فللحق اعتباران: اعتبار في ذاتيته وأحديّته أي في غَيْبه وفقده، واعتبار في صفاته وأسمائه أي في تجلياته وشهوده.

وهو يتجلى في كل موجود بحسب ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود، أي بحسب قسطه من الوجود. وهذا يسري على الإنسان نفسه. فالإنسان يظهر في الحق بحسب ما يطلبه وجوده وتعطيه ذاته. ولكونه يدرك، فإنه لا يدرك الحق بالذات، وإنما يعرف منه بحسب إمكانه العقلي والذهني، أي بحسب ما يتصوره أو يتخيله منه. لذا، فهو إذ يصف الحق المفارق المنزّه إنمنا يشبّهه. والتشبيه خلع صفات الذات على الغير. وعليه، فإن وصف الإنسان للحق هو وصف لذاته هو (أي ذات الإنسان) بمعنى من المعاني. لذلك قال الشيخ الأكبر: «ما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف».

بيد أن الإنسان، لكونه يدرك ويعلم، هو أكمل شهود الحق وهو أعظم مجلى له. فالإنسان إنما يشهد الحق في نفسه وفي جميع الأشياء. لذا، قيل عنه: إنه «الإنسان الكامل» أي الذي يجمع كل الصفات ويحيط بجميع الحقائق ويعلم جميع الأسماء ﴿وعلّم آدم الأسماء كلها﴾ [البقرة: 31]. وفضلاً عن ذلك فإن الإنسان يشهد ويعلم أنه يشهد. وهو أيضاً يشهد بالحق لا من أجل ذاته وحسب (أي ذات الإنسان) بل

يشهد بالحق وللحق. فهو الشاهد حقاً. ولذلك، فهو يسعى إلى مجاوزة ذاته، لأن الحق غائب أبداً.

ومعنى شهود الإنسان للحق أن يتجلى في سره وعلانتيه وفي قوله وفعله. لأنه إذا كان الإنسان قد ميّز في فكره بين الملك والملكوت، وبين الشهادة والغيب، فقد نزه وشبّه في الوقت نفسه. نزّه الحق من حيث أحديته وشبهه من حيث تجليه في الكل. لا بدّ إذن من التنزيه لأن الحق مفارق لا يقوم بأحد وفيه. وعليه ليس للإنسان أن يرى الحق بالذات، فهو لايرى إلاّ وجهه. وليس له أن يتّحد به، فذلك ضرب من التأله. ولكن لا بدّ للحق أن يُشهد في هذا العالم حتى لا يبقى في أحديته ويتحول إلى مجرد لفظ. فذلك ضرب من التعطيل، أي النفي، نفي الذات في ملكوتها. فليس الإنسان الحق، ولكنه مرآة الحق. ولا يُفهم بالمرآة هنا فناء الإنسان عن ذاته وانقطاعه عن العالم لمشاهدة الحق بلا خلق. إذ بذلك لا يفعل الإنسان سوى أن يبني لنفسه ملكوتاً رجاءَ الوصول إلى ملكوت الحق. وفي الحقيقة إن الصوفية إذ قصدوا هذا المعنى وبحثوا عن هذا السر فلأنهم إنما بحثوا عن الحق في الشاهد والظاهر فلم يجدوه، فاتجهوا نحو الباطن واجتهدوا للوصول إلى عالم الحق. غير أن الصوفية، وهذا شأن بعضهم وليس كلهم، لما غاصوا في ذواتهم وأحوالهم وضعوا، أو بالأحرى انتهوا، بحكم ما انكشف لهم، إلى أن الحق هو بوجهه الآخر هذا الكل وأنه يُرى في كل شيء. والمغزى من ذلك أن الإنسان إنما يمكنه أن يحاذي شطر الحق ويجلوه ليس في سرّه

فقط، أي بالعروج إلى عالم القدس والانفصال عن العوالم والأكوان، بل أيضاً في ما يفكر به ويفعله ويصنعه. فما دام الإنسان العارف يرى في الكون مجلىً للحق، ينبغي أن يكون وجوده أعظم المجالي وأبهاها وأكملها وأجملها. والإنسان لما شبّه الله وصفه بالبهاء والسناء والكمال والجمال والحق والخير والعلم والحياة.. وهو إنما يصير مرآة للحق بقدر ما يجسّد صفاته وأسماءه في حياته وفكره وفي اجتماعه وتمدنه، وفي كل صلة تجمعه بغيره. فلا يقتصر من تلك الصفات على اللفظ المجرد، وإنما تمسي هذه الصفات والأسماء معنى لوجوده ودلالة على أنه موجود بالحق وأن الحق يتجلى به. وعند ذلك يشهد الله في كل أفعاله وأنشطته وفي سائر وجوه حياته: يشهده في النزوع إلى النظام والتناسق والترتيب. إذ الله هو المدبّر والمرتّب، وهو مبرمج الكون ﴿وأحصى كلّ شيء عدداً﴾ [الجن: 38]. ويشهده في الحرص على نظافة المدينة وجمالها. إذ الله هو الجمال بالذات. ويشهده في الحفاظ على الطبيعة وهندستها وعدم تلويثها. إذ الله هو المهندس الأعظم. ويشهده في تقبله صورة الآخر والانفتاح عليه. إذ الآخر شاهد للحق ونظير في الخلق. ويشهده في نصرة الآخر وعونه وفي مودته ومحبته، إذ الله هو الرحمن الرحيم، والرحمن عونه ونصرته والرحيم محبته ومودته. ويشهده في البحث عن الحقيقة وقولها والشهادة لها، إذ الله هو حقيقة الحقائق أي الحق بالذات. ويشهده في تفتح العقل وازدهار العلم، إذ العلم صفة من صفات الله. ويشهده في وقوفه عند

حدّه، إذ الله حدّ بين الإنسان وغيره، بل بينه وبين نفسه. ويشهده في البذل والعطاء والجود، إذ الله هو الخير بالذات. ويشهده في احترام الحياة، إذ هو الحي القيوم.

فأين نحن من شهوده؟ هل هو خطاب في حياتنا أم معنى لها؟ وهل يقوم في أُحديَّته أم يتجلى في أسمائه وصفاته، أم أنه موجود في لا مكان؟ ألا ننفيه في مجال ونُبْقي عليه في مجال آخر؟ أليس هو حاضراً في أحديته فقط، أي حيث لا مجال لأن يُدرك، وغائباً حيث ينبغي أن يقوم ويشهد؟ فالذين يحبون الله، حقاً، يتجلى في حياتهم حقاً وعدلاً وخيراً وهدًى ورحمة، ويزهر في مدينتهم بهاءً وروعةً وحسناً ومحبة وجمالاً.

إرادة الوحدة

لا يكون اتّحاد شيئين إلا بإفناء الفرق بينهما. وإفناء الفرق فناء عن الذات، إذ الفرق، وهو ما يغاير به أحد الشيئين الآخر، إنما هو خصوصيته. وخصوصية كل شيء هي ذاتيته وأحديته. والذات مماهاة ووحدة. ومعنى المماهاة تساوي الشيء بنفسه وتطابقه معها. ومعنى الوحدة انفراد الشيء بوجوده الخاص وتوحّده في ذاته. وذلك حيث لا فرق ولا اختلاف، ولا تباين ولا مغايرة، بل حيث الوحدة هي قوام الذات، والذات توحّد الشيء في ذاته وتميّزه عما سواه.

فالوحدة هي حقاً توحّد. والواحد على الحقيقة هو المتوحد في أناه المتماهي مع نفسه المنحاز لذاته القائم بها. والواحد بهذا المعنى من معاني الوحدة لا يمكن أن يتوحد بغيره إلا بفنائه عن ذاته وفقدانه خصوصيته وفردانيته وغيابه عن رسمه ومعناه. ولذا، فإن إفناء الفرق هو في حقيقته فناء شيء في شيء وتوحد ذات في ذات وليس معها. فليست الوحدة إذن بين النظيرين تصييرهما ذاتاً واحدة بقدر ما هي ذوبان أحدهما في الآخر واستغراقه فيه، وذلك حيث الفناء هو طمس هوية لهوية أخرى وانفكاك وحدة لصالح أخرى.

من هنا فإن الرغبة في الاتّحاد بين المثلين هي تستر على الفرق بينهما، أي حجب لحقيقة الفناء بما هو استلاب واستهلاك، وبما هو قهر ومحق. والمطالب بالاتّحاد القائل لِمُشَاكِلِه أو لشبيهه: بإمكاننا أن نتوحّد ونتحد، إنما يتستر على إرادته أن يتوحد الآخر به ويفنى عن ذاته، أو هو غافل عما تنطوي عليه إرادة التوحد بين النظراء أو الشركاء من سلب الواحد نظيره أو شريكه صفة من صفاته أو استغراقه لمعنى من معانيه أو قهره إرادته ومشيئته.

ولعل علاقة المحب بالمحبوب هي المثال الأبرز على حقيقة الاتحاد، بما هو فناء. فإن العاشق إذ يقول لمعشوقه «أنت أنا» أو «أنا أنت في كل حال»، معتقداً أن ذاته ذات معشوقه، إنما هو منطوٍ في قوله على خداع قوامه التستر على حقيقة الفناء الذي هو جوهر العشق. فالعاشق فعلاً من يفنى في معشوقه. والعشق استلاب الأنا للأنت أو ذوبان الأنت في الأنا. إنه ليس تطابقاً بين الطرفين بقدر ما هو فناء أحدهما في الآخر وتوحده به، أي بقدر ما هو استهلاك طرف لآخر أو انسحاق طرف إزاء آخر. ولذا، فالعاشق مسلوب الإرادة كما قيل. غير أن الفناء هو الوجه الآخر للبقاء. فالعاشق إذ يغيب عن ذاته، يبقى في ذات معشوقه، فيتماهى معه ويتصف بصفاته ويتوحّد به. وإذا كان الفرق يحجب، أي يمنع اتّحاد العاشق والمعشوق وفناء أحدهما في الآخر، فإن الجمع يحجب أيضاً أي يتستر على حقيقة الفناء الذي هو استلاب الفردانية ومَحْقُ الخصوصية وسحق الإرادة.

وبالفعل، إن الجمع هو ما يسلب عن المرء، والفرق هو ما ينسب إليه. ولذا، كل وحدة تنطوي على سلب وكل هوية تنطوي على تغييب للفرق. ولكن المطالب بالاتحاد بشبيهه أو مثله، إذ يسعى إلى تغييب الفرق لا يغيّب إلا الفرق الذي يمثله شبيهه، أي يحاول محق خصوصية الآخر وفرادته، بينما هو يبقى في فرقه ويقيم في خصوصيته ويستوي في أحديته. وما إفناء الفرق بين الذاتين إلا تستر على بروز فرق وانطماس آخر. فلا مهرب إذن من الفرق. وحتى العاشق، إذ يطمع بالجمع وينطق بالاتحاد، يعبر عن ذلك بتعابير الفرق. فإن اللسان يفرق. واللغة لا تتوقف عن توليد الاختلاف والدلالة على الاختلاف وبه.

فنحن واقعون بين جمع وفرق، وبين حقيقة وحق. وحقيقة البشر تجمعهم. ولكن حقوقهم تفرقهم. فهم يجتمعون لعلمهم بأنهم يتماثلون ويتوحّدون في الإنسانية. ولكن تفرقهم خصوصياتهم وذواتهم، أي ما يجب في حق الذات، وما يجب في حق الآخر. وبالفعل. فلمن تكون الإلهية ولمن المألوهية، أي لمن الأمر ومن عليه الطاعة. من السيد ومن المسود، ومن الفاعل ومن القابل، ومن الذات ومن الآلة، من يتوحّد بمن؟

هكذا، ففيما وراء إرادة الوحدة يستتر منطق للاحتواء وآلية للقَوْلبة واستراتيجية للسيطرة، وذلك حيث تقهر إرادة أخرى وحيث يحمل الواحد نظيره على معناه وإرادته أي على رأيه وأمره، وحيث

يصار إلى جعل الكل على صورة الواحد ومثاله، أي حيث ينتسب النظير إلى نظيره ويتسمّى باسمه ويتحدث بلغته ويتخلق بأخلاقه ويسمع منه ويرى رأيه وينسج على منواله.

هل معنى ذلك أن الوحدة بين النظيرين أو الشريكين مستحيلة؟ إن الأمر يتعلق بكيفية تصورنا للوحدة. فإنه إذا ما فهم بالوحدة المماهاة التامة والمساواة المطلقة فلا مآل لذلك سوى الاستلاب والقهر والاحتواء والإكراه. وبكلام آخر، لن تبلغ الوحدة إذا ما تُصُوِّرت بوصفها ماهية مطلقة أو هوية صافية، إذ الهوية غيب لا يشهد.

ولكن يمكن النظر إلى الوحدة من منظور آخر، أي بوصفها ائتلافاً واختلافاً، أو تقارباً وتباعداً، أو جمعاً وفرقاً. ذلك أنه بالواحد تجتمع الأشياء وبه تتفرق. وبذا ترى الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة، فلا تحجب الأولى الثانية ولا تمنع الثانية الأولى، بل تكون ثمة وحدة تصل وثمة كثرة تفصل.

ويمكن النظر إليها كشركة وخصوصية في آنٍ. فيكون لكل من المتحدين شيء يخصه ولا يشاركه فيه غيره، وشيء يشارك فيه غيره ولا يخصه وحده. والوحدة بهذا المعنى أقرب إلى العقد الذي يكفل مصالح الجميع ويحفظ حقوق الكل.

ويمكن النظر إليها كمنظومة تتحدد بالعناصر التي تتقوّم بها وتحددها في آنٍ. وبذا يمكن أن ترى الوحدة كمجال للتبادل والتفاعل والتضامن بحيث يتوقف الكل على الكل ويعضده ويؤازره.

ويمكن النظر إليها كصيرورة للتدرج والتكامل، فلا تنطلق من تصور مسبق أو جاهز، ولا تقحم على الواقع بل تكون محصلة ونهاية.

وأخيراً، ينبغي النظر إليها كإرادة للحوار أو كأفق ينفتح عليه الشركاء ويسير نحوه طالبو الاتحاد. والذين ينظرون إلى الهوية، أي الوحدة، كماهية صافية ومساواة كلية أي كغيرية مطلقة واختلاف كلي، إذ لا يتساوى الشيء إلا بنفسه ولا يتوحّد إلا في ذاته، هؤلاء لا يفعلون شيئاً سوى التشبث باختلافهم الوحشي والتمترس في خصوصياتهم والتعبير عن أوهامهم الذاتية.

عسكرة

الجماعة المتعصبة لعقائدها، المتحزبة لرموزها، المرابطة عند نصوصها، المؤمنة باصطفائها وتمايزها، غالباً ما تتوسل الآراء والمقولات والنظريات لإفراغ ما تكنُّه من عداء تجاه غيرها من الجماعات. وهذا هو شأن كل جماعة عقائدية أيديولوجية: يتخذ أهلها من النصوص وأصحابها، ومن الأصول وواضعيها، متاريس لشن الحرب، بالكلام أو بغيره، على من يعتبرونهم خصومهم في العقيدة أو المذهب أو الموقف. ولا غرابة. فالذي يبني خياره ويقوم موقفه على ذم سواه من ذوي العقائد الأخرى وعلى رذل عقائدهم، لا يمكن إلا أن يقف منهم موقفاً مشوباً بالكراهية والعداوة. ومن هذا شأنه، فرأيه يتبع أبداً هواه، يصدر عن نرجسيته، ويعبر عن إرادة تمايزه، ويخفي منزعه الاصطفائي العنصري.

من هنا يمكن التفريق بين قراءتين لنصوص العقائد وأصول المذاهب، قديمها وحديثها. أولى، قراءة مغلقة وذاتية، يراد منها احتكار الحقيقة والإيمان في النص والمعتقد، ولا يرى فيها ذوو المعتقد إلا ما يريدون أن يروه. وأهل هذه القراءة يحكمون بالبطلان

على كل قراءة مغايرة، ويطلقون الرصاص، عاجلاً أم آجلاً، على الذين يخالفونهم أو يعارضونهم.

أما القراءة الثانية، فهي قراءة تنفتح على تعدد المعنى في النص، وعلى اختلاف أوجه الحقيقة وطرق إنتاجها. وأهل هذه القراءة، إذ يرجعون إلى النصوص، المراجع، ويعودون إلى الكتب، الأصول، فلكي ينهلوا منها أدباً وعلماً، أو يفيدوا حكمة وهداية؛ ولكي يبحثوا فيها عن كل ما شأنه أن يسهم في تنوير عقولهم أو تهذيب أذواقهم، أو استكمال ذواتهم.

ولرب قارئ لكتاب يخص طائفة غير طائفته، يقرأه أحسن مما يقرأه أهل هذا الكتاب المتعصبون له المدافعون عنه. ذلك أن المتعصب تمنعه غشاوة التعصب عن رؤية الحقيقة، وتحول بينه وبين قراءة الكتاب، الذي يعده كتابه ومرجعه، قراءة جديرة به. فالتعصب لا يكون إلا على حساب الحقيقة، ولو كان لها. والحق أن المتعصب المنغلق لا يتدبر معنى من معاني النص الذي يتعصب له، ولا يسعى إلى الكشف عن حقيقة من حقائقه لم تنكشف. وإنما همه ودأبه أن يثبت خطأ الغير وضلال الخصم، وأن يؤكد على أن ما يراه هو الأحق والأصوب والأسلم. إنه يوجد ضد الغير، إذا صح القول. ولهذا فهو لا يقرأ معنى يحتمله النص، ولا يلتفت في كلام الذين يتحزب لهم إلى ما يسكت عنه الكلام ويجعله ممكناً. بل يعسكر وراء النصوص والأسماء، دفاعاً عن رأي يراه، أو دعوة يدعو إليها، أو مشروع يشرع به.

وبما أنه لا يبرأ أحدنا من عسكرة وراء نصه وأصوله أو تمترس خلف فكره ورأيه، ما دام الواحد منا لا يكف عن القطع والجزم، وما دمنا نميل، بطبعنا، إلى التعصب والتحزب والانغلاق، ثمة حاجة إلى ممارسة قراءة منفتحة محررة للنصوص، تتحقق بالاشتغال الدائم على الذات وممارستها، نقداً وفناءً عن الحجب والهوامات والإسقاطات، بغية تصفية الفكر من مسبقاته وتحكماته، وتحرير العقل من توهماته وتشبيهاته، وفتح الرؤية على ما لم يُرَ. فيستنطقه عن معانٍ جديدة، ويكتشف فيه أبعاداً مجهولة. وبذا تقرأ الأصول قراءة مثمرة خلَّاقة، وتتحرر النصوص من كونها تراثاً يتباهى به أو يقاتل من أجله، لتغدو طاقة ثقافية حية، لا تني تتجدد وتتحول مع كل قراءة جديدة ومغايرة.

وثنية

الاعتقادُ بالغيب يتجلّى، لا محالة، في الشاهد. إنه يظهر في الزمان، ويتجسّم في المكان، ويتجسّد في بشر، نبي أو وليّ أو قدّيس، يتِمّ التصديق به أو الولاء له أو تأليهه. والشخص الذي يصدر عن الغائب أو ينطق عنه أو ينتسِب إليه، سواءٌ بتجسِيد كلمته أو تبليغ رسالته أو العلم من لَدُنّه أو الحكم بأحكامه، إنما يقوم مقامه ويتحدّ به، يريد بإرادته ويتصرف بقدرته ويبطش بيده. وبالطبع فالغائب يحِلّ في بشر كهذا، يكلّمه بلغته، ويكون على مثاله، ويتجلّى في مرآته، ويُحَب من خلال شخصه.

لا بدّ، إذاً، أن يتشخّص الاعتقاد بالغيب في شخص ما، يتعلق به أهل المعتقد، ويتوجّهون إليه بالولاء والحب، فالاعتقاد شكلٌ من أشكال التعلق. والإنسان إنما يتعلق بِما أو بِمَنْ يحبه ويهواه. والشخص الذي يُحَب، مآله أن يغدو صنماً يُعبد، وأن يتخذ إلهاً من دون الله. والحق أنه ما من محبوب إلا وهو معبود. إذ المحِب ينقاد لمحبوبه ويصبح طوعَ أمره، ينفذ مشيئته ويتصرّف كعبده، لا يسمع إلا منه، ولا يتحدث إلا عنه.

وما يُعبد من دون الغائب المتعالي، هو وثن أو صنم بل أزلام. ولهذا، لا تخلو عقيدةٌ من شكل وثني أو محتوى صنمي، أياً كانت درجة التنزيه التي تقول بها. وما نِسبةُ الكلام ذاتها، إلى الحق المُنزّه، بلغة البشر وبلسان أمة معينة وبأداء فرد من الأفراد، إلا نوعٌ من التشبيه معناه أَنْسَنَة العنصر الإلهي وتأميمه وفَرْدَنَتُه. وإذا كان التوحيد يقضي بالتنزيه، فإن التشبيه والتجسيم والحلول، وهي مقولات لا يُدْرَك غيبٌ إلا بها، ولا تَعَلُّقَ بمعتقد من دونها، هي إعادة إنتاج للوثنية والشِرك بشكل أو بآخر.

وذَوُو المعتقد، إذ يحبون الشخص الذي هو رمز معتقدهم وهويتهم، فإنهم يحبونه حُبّاً لا يتسع معه قلبهم لحب أحدٍ غيره. إذ الحب الخالص لشخص، لا يُبقِي مكاناً في القلب لحبٍّ سواه. وهم إن أحبوا غير محبوبهم ومعبودهم، فعلى حبه ومن أجله. فمعبودهم يُحَب عندهم لذاته. وأما غيره فيُحَب نِسبةً إليه ومن خلاله. وهكذا فالذي يُحَب عند ذوي المعتقد، إنما يُحَب نسبةً إلى مؤسِس الملة، أو إمام المذهب، أو شيخ الطريقة، أو زعيم الطائفة، أو قائد الأمة.. وهم بذلك على عكس أهل التصوف الذين يموتون وجْداً في حب الغائب، الأمر الذي يجعلهم في هجرة دائمة عن هذا العالم المُشاهد.

والمتعصبون المنغلقون من ذوي المعتقد، الذين يرون إلى العالم في صورة معتقدهم، يَثنون بقدر ما يذمّون. ويحبون بقدر ما يكرهون. إنهم يثنون على معتقدهم أو رأيهم، بذمّ معتقد الغير أو رأيه.

ويحبون سيدهم ومعبودهم، الذي هو رمز هويتهم، بكره رموز الغير. فلا حُبَّ عندهم لشخصٍ، من دون كره شخصٍ آخر، ولعلّ الإنسان عموماً يرغب بقدر ما ينفر، ويحب بقدر ما يكره. وذوو العقائد هم بهذا على عكس أهل التصوف، الذين لا يذمون معتقد أحدٍ، لأنهم يرون الحق في صورة كل معتقد، والذين يحبون محبوبهم الغائب حُباً لا مُتسع معه لحبّ أحد أو لكرهه. ولهذا، فغاية الحب عند هؤلاء فناؤهم عن ذواتهم وعن العالم.

وإذا كان المتعصب المنغلق على معتقده، لا يحب ذوي المعتقدات الأخرى، فالأَوْلى أن لا يريد لهم الخير. لأن من يكره شخصاً، يُرِدْ له مكروهاً لا خيراً. ولهذا فالعقائدي المنغلق لا ينصر إلا أهل مذهبه، ولا يتعاطف إلا مع الذين يوافقونه في رأيه. وأما الذين يخالفونه في اعتقاده ورأيه، فإنه ينفر منهم ويَسْتَعديهم، ولا يتمنّى لهم إلا السوء وزوال النعمة، إن كانوا من أصحاب النعمة. هنا، أيضاً، يبدو العقائدي، في خُلُقه وشأنه، معاكساً للصوفي الذي يتمنَّى الخير لجميع الناس، بمن فيهم أعداؤه.

والعقائدي الدائر على ذاته المنغلق على رأيه، يحب معبوده الذي هو إلهه كما يريد له أن يكون، إذ الحب هو في أصله هو حب الذات. ولهذا فهو يصنع لآلهته ورموزه هويةً يمتزج فيها الخيالُ بالواقع، والرمزُ بالحقيقة. وهذا هو شأن الإنسان: يحب ما يحبه أو من يحبه على شاكلته وبحسب ما يوحي له به مخياله.

وأخيراً لا آخراً، فالذي يحب معبوده، أكان شخصاً أم إلهاً، مشهوداً أم غائباً، مآله أن يفنى فيه ويذوب. لأن غاية الحب أن يَهَب المحب نفسه، بكليته، إلى محبوبه وأن يستغرق فيه حتى لا يبقى منه له شيء. هكذا فنحن نحب حتى الفناء. وإذا كان الفناء هو في أصله خاصية البوذية، فمعنى ذلك أنه لا يبرأ ذو معتقد من منزع بوذي يتجلّى في نزوعه إلى الذوبان في معبوده الذي يمثّل صورة معتقده. من هنا لا يبدو أن العقائد تتعارض كل التعارض، بل هي تتلاقى وتتشابه، وإن اختلفت وتعارضت.

اصطفاء

من ينظر في الطريقة التي يرى بها ذوو العقائد إلى ذواتهم، ويتأمل آراءهم بعضهم في بعض، يتبيّن له أَن ما من معتقد، إلا ويقوم على قدرٍ من الاصطفاء، يصدر عن نرجسية تسِم الذوات الجَمْعية والهويات العقائدية. فالأساس في كل معتقد، اعتقادُ أهله بأن معتقدهم هو المعتقد الحق، واعتبارُ أنفسهم النخبة الممتازة والصفوة المختارة. أما باقي الناس فإنهم يُنفون إلى دائرة المُغايرة الكلية، بوصفهم ضالين منحرفين عن جادّة الحق، ذوي جوهر خبيث أو طبيعة منقوصة.

والحق أن الغُلُوّ في هذا المعتقد، يحمل صاحبه على الاعتقاد بأنه جُبِل من طينةٍ، طاهرة، هي غير الطينة التي جُبِل منها سائر البشر. بل يحمله على الاعتقاد بأنه محور الكون والسبب الذي من أجله خلَق الله الخلائق. وعندها يلتف الإنسان بنرجسيته على الألوهة فتُمسي صورةً من صوره وآلة خلْق تُسخر له، أي وجوداً يوجد لأجلنا، نحن البشر، لا لذاته أو في ذاته. وتلك لعبة من لعب المعنى أو ألاعيب الحقيقة.

وإذا صح أن عقيدة الاصطفاء هي خاصية اليهود الذين يعتقدون بأنهم «شعب الله المختار»، فالكل يهود بهذا المعنى. إذ لا جماعة إنسانية تبرأ من منزع نرجسي اصطفائي هو الذي يتيح للهويات العقائدية التئامها، ويسوّغ للطوائف والمِلَل، أو للمذاهب والنِّحَل، اختلافها وتعارضها. بل الاصطفاء هو سمة كل جماعة ثقافية. صحيح أن الثقافة بما هي حَظْر وتحريم واستبطان لمَثَل أعلى، تولّد شعوراً بالحرمان لدى الناس. ولكن الانتماء إلى هوية ثقافية يولّد، من جهة أخرى، شعوراً بالرضى والأمان والاعتزاز هو من طبيعة نرجسية اصطفائية كما بيّن فرويد. إذ هو يشكل أساس المفاضلة بين الثقافات، والمبرّر الذي يعطي لكل جماعة ثقافية حق الاستعلاء على الجماعات الأخرى وازدرائها.

والشعور بالاصطفاء لا يقتصر على الذوات الجَمْعية. بل يتجلّى أيضاً لدى الأفراد المنتمين إلى جماعة معينة. فالأنا، أكانت جماعةً أم فرداً، تُقدّم نفسها بوصفها مغايرةً للأنت، وتلتئم بالتعالي على الآخر والحط من شأنه. ويتجلّى هذا الشعور، أكثر ما يكون، لدى المثقفين الذين يعتقدون أو يتصرفون بوصفهم أرقى وأفضل من سائر الناس، أي ممن ليسوا، في اعتقادهم، مثقفين. ويبلغ الشعور بالاصطفاء ذروته لدى الأشخاص الذين يتصفون بالانفراد والتفرد، كالفنانين والشعراء الذين يعتقدون بأنهم الأفضل والأرقى ولا يتورعون عن إعلان احتقارهم للخلق والخلائق على ما نطق به المتنبي، كما يبلغ

ذروته في مجال آخر لدى الرسل والأنبياء. إذ النبوة تقوم أصلاً على القول بالاصطفاء والانتخاب.

وأياً يكن الأمر، فعقيدة الاصطفاء هي شكل من أشكال التمييز العنصري يغذي أسباب الشقاق والعداوة بين البشر. ذلك أن اعتقاد أحدنا بأنه أطهر أو أشرف أو أفضل أو أرقى من باقي الخلْق، من حيث العنصر والنشأة، أو من حيث المعتقد والثقافة، أو من حيث المهنة والصناعة، معناه أنه أحق بالحياة والوجود من سواه. ومآل ذلك قسمة البشر، قسمةً نهائية إلى سيد وعبد، أو إلى طيّب وخبيث. وإنّ معتقداً كهذا، لا يمكن إلا أن يخلق شروط التباغض والعداوة بين الناس، إلا لمن رضي بنصيبه من العبودية والدونية. فضلاً عن أنه يتنافى مع المساواة التي تنص عليها العقائد الحقة والشرائع العادلة، ويُلغي مبرّر كل سعي وكسْب.

ولعل ما يساعد على إزالة حواجز التمايز والعداء والتعصب بين بني الإنسان، اعتقادُ الواحد منا بأنه أحقر وأخبث وأدْون مما يظن نفسه، بعكس ما يعتقده ذوو الاصطفاء، ومع ما يعتقده بعض المتصوفة الذين يرون بأن الإنسان لا يُساوي أكثر من جناح بعوضة[1]. ذلك أن من شأن هذا الاعتقاد، الذي يحطّ من قدْر الإنسان عند نفسه ويحطّم كبرياءه وغروره، أنْ يخفّف، عند العارف بنفسه، من انحيازه إلى ذاته. بل هو يحمل المرء على الانحياز إلى سواه من الناس. ويحملنا، نحن

(1) وهو قول منسوب إلى الشاعر الصوفي فريد الدين العطار، ذُكِر أنه قاله لما همّ جندي مغولي بقتله.

البشر، على الانحياز إلى الكائنات والأشياء.

فالكائن الحق أو الحق الواجب لا يوجد لذاته. ولكنه لا يوجد من أجل الإنسان. بل هو حقيقة كل كائن وحقّه في الوجود. إنه أن تكون من أجل الأشياء والمخلوقات، لا العكس. وحده مثل هذا الإدراك يجعلنا نتدارك ما نحن مقبلون عليه من خراب شامل ماحق.

معنى المعنى

«المعنى من كل شيء مِحْنَتُهُ»

الخليل بن أحمد الفراهيدي

نختتم هذه «الفصول» بالبحث عن المعنى. فالإنسان يَدِينُ للمعنى وبه. إنه «محكوم بالمعنى» كما قال الفيلسوف ميرلو بونتي. ولذا، فهو لا ينفكّ يكتشف في الأشياء قيماً ودلالاتٍ ويقرأ فيها رموزاً ومعانٍ. والمعنى مختلف عن الحقيقة. فهو يتصل بها وينفصل عنها. وهو يتصل بها من جهة كونه شرط إمكان التصور. إذ كل ملفوظٍ أو مَنْطوقٍ به هو تصور لمعنى ما. ولكنه ينفصل عنها من جهة كونه أوسع وأرحب منها. فالحقيقة تحدّ وتُسْتقصى، في حين المعنى يصعب حصره واستقصاؤه. وليس كل ما له معنى هو حقيقي، أي صادق بالمعنى المنطقي أو مطابق لما هو الموجود في ذاته. فالإنسان يكذب ويتوهم، ويحلم ويهجس، وأكاذيبه وأوهامه وأحلامه وهواجسه هي أحداث ووقائع لها معناها ومغزاها. وحتى عندما ينكر أحدُنا معنى عبارة من العبارات أو شيء من الأشياء، فإنه يهرب في الحقيقة من قراءة المعنى أكثر مما يصطدم بجدار اللامعنى. فلا مهرب من

المعنى. لأن القول بلا معنى منطوق ما، إنّما له معناه في النهاية، إذ هو متضمنٌ لمعنى اللامعنى. فما هي إذاً حقيقة المعنى؟ ما معنى المعنى؟.

* * *

يمكن لنا أن نقارب حقيقة المعنى من خلال إشكالية اللفظ/ المعنى إياها، وهي الإشكالية القديمة ولكنْ الحديثة في الوقت عينه. وبذا ينفتح أمام الذهن منظوران متقابلان لتصور حقيقة المعنى. الأول، يُنظر منه إلى استقلالية المعنى في الوجود وأسبقيته على اللفظ وأولويته في الزمان والرتبة. والمعنى يُتَصوّر بحسب وجهة النظر هذه من خلال مفهومات الماهية والذات والقصد والأصل والجوهر والوحدة والبداهة. أما في المنظور الثاني، فإنه يُنظر إلى المعنى بارتباطه في اللفظ وعدم انفكاكه عنه. وبحسب وجهة النظر هذه، أي الثانية، يُتصور المعنى من خلال مفهومات الشكل والنسق، والاختلاف والتعدد، والاحتمال والاشتباه. وبالفعل، إننا نَعْقِل المعنى في المنظور الأول كجوهر مكتفٍ بذاته وعلّة ذاته، يوجد مستقلاً عن اللفظ في عالم مفارق أو في عقل قاصد أو ذات عارفة. واللفظ يُنظر إليه هاهنا بوصفه أثراً من آثار المعنى يتّبعه ويلحق به ويخدمه بحيث يترتب الكَلِمُ على «حسب ترتيب المعاني» كما قرَّر ذلك عبدالقاهر الجرجاني. ويترتّب على هذا الفهم للعلاقة بين اللفظ والمعنى، أو بين الدال والمدلول، أن الدال هو مجرد علامة تشير إلى مدلول

واحد بعينه، وأن وظيفة القول تقوم على حصر الدلالة وتقييدها، وأن الكلام عبارة عن أداة لتبليغ المعنى ووسيلة لاستشفافه واستحضاره. والمعنى يحضر كجوهر بل كماهية لأنه لا يحضر إلا ما يتماهى مع ذاته ويتساوى بها. ولذا، فالمعنى هو بحسب هذا المنحى في النظر هويّة تتطابق مع ذاتها، وكينونة تقوم بذاتها قبل النطق واللفظ. إنه جوهرة بل «لؤلؤة» تنتظر من يعثر عليها ويُفْرِغُها في كلام دال أي مفيد. ولْنَقُلْ بأنه وجود فعلي ناجز ومكتَمل، بالمعنى الأرسطي لكلمة فعل، لا وجه فيه للاحتمال والإمكان، ولا أثر للزمن والصيرورة، ولا دخل للغة واللسان. وباختصار، إن المعنى المنظور إليه كماهية أو كجوهر إنما هو شيء يسكن نفسه ويتزامن مع ذاته عن المعنى المكنون في غياهب الوجود أو في باطن العقل، أو المرْميِّ في مكان ما. والفارقُ بين لفظ وآخر أو بين أسلوب وآخر، يكمن في تفاوت الكلام من حيث طواعيته وشفافيته، أي من حيث قدرته على التعبير عن المعنى واستشفافه. فالكلام الذي يمتاز بالشفافية هو وسيلة استشفاف المعنى. إذ اللغة ليست إلا مرآة العقل وصورة الأشياء، أو هي وعاء المعنى وأداة لنقل الأفكار وإيصالها إلى الغير، بل هي تختزل في أدنى فهم لها إلى مجرد بطاقات تستعمل من أجل «تفييش» الأشياء وحصر المعاني. فالسيادة هنا هي إذن للمعنى.

والنظرية التي تعطي الأولوية للمعنى، إنما تنهض على حساب الدال، أي تقوم باختزاله وإقصائه لمصلحة المدلول، تماماً كما

يُقصى الجَسَدُ لمصلحة النفس أو العقل. وعلى أية حال ثمة علاقة بين هذين الضربين من الإقصاء. فكلاهما يرتبط بإقصاء الذات للموضوع وينتج عنه، أي كلاهما ناتج عن «فلسفة الذاتية». ونعني بذلك نظرة معينة للموجود والذات وللحقيقة والمعنى قوامها الحضور والتمثّل، والقصد والعَنْي، والبداهة والمباشرة. وبموجب هذه النظرة ثمة وعي قاصد يَعِي بذاته وبالشيء معاً. وثمة ذات متعالية تَحْضُر لَذاتها وتَسْتَحْضِرُ الشيء في الوقت عينه. وإذا كان تمثّل الذات لذاتها هو أيضاً تمثّل للموضوع أو لا ينفكّ عن تمثّل الموضوع، باعتبار أن الوعي هو وعي بشيء ما وفقاً لمبدأ هوسرل فإن حضور الذات، أي مُثُولها لذاتها، هو في فلسفة الذات والتعالي الأصل في تمثّل الشيء واستحضاره، لأن الذات هي ما يتساوى بنفسه ويَمْثُل لذاته ويتيقّن من مماهاته لذاته ومُثُوله لها، أي يدرك ذاته في تمام تطابقها وحضورها. ولذا، ليس حضور الذات فعلاً موازياً - ومن باب أولى أن لا يكون ناتجاً - عن حضور الشيء أو الوعي به، وإنما هو فعل مُؤَسِّس لكل تمثّل ومبدأ أقصى لكل معنى. هكذا، تنْتَصِبُ الذات التي تحضر لذاتها وتفكّر بذاتها وتعني لذاتها بوصفها الحامل الذي يزوّد الشيء بحمولته المفهومية والمرجع الذي يمنحه بُعْدَه الدلالي. ومعنى كوْن الذات مؤسِّساً ومرجعاً أن الشيء لا يوجد إلا بالنسبة إلى الذات، أي على نِسْبة ما يُعطى للذات ويحضر لها، وإذن، فهو لا يوجد بذاته، بل يوجد كموضوع للتمثّل والحمْل، أو كموضوع للقَصْد والعَنْي. وبذلك يُختزل

الموجود إلى مجرد وجود ماهوي أي ذهني، أو إلى مجرد بُعْد دلالي، ويُمْسِي علامة من علامات الذات وأثراً من آثارها.

فالمعنى لا يُتصور إذاً أي لا يحضر ويمثُل إلَّا لأنَّ ثمة ذاتاً متعالية تتّصف بالحضور والعَنْي، أي تحضر لذاتها وتَسْتَحضر الأشياء كماهيات مجردة أو تصورات كلية أو دلالات متعالية. ولذا فالمعنى يرتبط بالحيّز المتعالي بل يُحيل دوماً إلى الإلهي، إذْ المتعالي القائم بذاته المتماهي مع ذاته المائِل لها ليس إلا «الهو هو» أي الله. هكذا، فالقول بسيادة المعنى وأولويته هو الوجه الآخر للقول بتعالي الذات وسيادتها وقصديّتها.

ويترتّب على مثل هذه النظرة أن الحضور بعيانيته ومباشرته هو اليقين المؤسّس للحقيقة، وأنّ التمثل بذاتيته وهُويّته هو مرجع الموجود، وأن الوعي بِعَنْيِه وقصديّته هو مصدر الدلالة. وذلك حيث يُسْتَشَفُّ المفهوم بكل نقائه ويُسْتجلى المعنى بكل أصالته. اللهم إلا إذا كان ثمة نقص معرفي أو خُلْف منطقي أو ضلال عقائدي أو خُلُقي.

ومن البيِّن أن نظرة كهذه للمعنى والذات تقوم على حساب الموجود والجسد واللفظ، أي تنهض وتتعالى بالانتقاص من أصالة الوجود وكينونة اللغة. فإن اختزال الموجود إلى مجرد موضوع للتمثّل والحمّل أو العنّي والقصد، هو الوجه الآخر لاختزال اللغة، وذلك حيث لوحة العلامات هي مجرد صورة للأشياء، وحيث اللغة هي أداة للتحليل والتصور، أو بمعنى أدق هي قابلية التمثّل لأن يُمثّل بواسطة العلامة،

أي «تمثّل مضاعف» على حدّ تعبير ميشال فوكو.

ولا شكَّ أن نظرة كهذه تقوم على إقصاء الموجود لمصلحة الذات التي لا تنفك تحضر وتستحضر وتعني وتدل، هي تعبير عن مركزية الإنسان، أي عن نزوعه الإناسي وميله إلى التشبيه وعشقه لذاته. إنها عبارة عن «نِسْيان الوجود» على حدّ تعبير الفيلسوف هايدغر. نِسيان يتمثّل في إحْلال الماهية محل الشيء، والمدلول محل الدال، والمعنى محل العلامة، والعَرَض مكان الجوهر، والذاتي مكان المختلف، والمفارق مكان الحالّ، وذلك حيث تشتغل الأسماء كحدود وماهيات وهويّات. ولذا، فإن هذه النظرة هي وهم من أوهام الذات، وهم امتلاك العالم والقبض على الأشياء. فالإنسان إذ يتمثّل الأشياء وينطق بها ويُسمِّيها، يعتقد أن بإمكانه السيطرة عليها وامتلاكها. ولكنه لا يمتلك بالفعل إلا مفاهيمه، ولا يشهد إلَّا ذاته، ولا يتيقّن إلا من نفسه، ولا يدل إلا على رغباته وأهوائه. والدليل على ذلك أن الأشياء تفلت منه، وأن لغته وعلاماته تنفجر وتَتَشَظّى باستمرار، وأنه فيما يتعدى الجوهر والماهية والقصد، يكتشفُ العَرَضَ والمغايرة واللاوعي. ولهذا، فهو يشعر دوماً وأبداً بالحاجة إلى لأم المعنى. ولئن كان الإنسان قد حُكِم عليه بالتفتيش عن المعنى والشعور بأنه مدين له، فلأن المعنى لا يُعْثَرُ عليه. بل إننا كلما اجتهدنا في التحرّي عنه واستقصائه، بدا ذلك لنا وكأنه السبيل إلى فقده وضياعه.

إن نقد نظرية سيادة المعنى، وهي النظرية التقليدية التي

هيمنت على العقول فيما قبل «ثـورة الحداثة» المتمثلة في علوم كالألسنية والتحليل النفسي والإناسة وحفريات المعرفة وأصولها، إن نقد هذه النظرية ومجاوزتها نحو منظور مختلف للمعنى وأفق مغاير للدلالة، إنما يبدأ من أزمة المعنى بالذات، أي ينطلق من الإشكالات التي يثيرها القول بأوّلوية المعنى على اللفظ وأسبقية المعرفة على الكلام. وبالفعل، فإن نظرية سيادة المعنى لا تأخذ بعين الاعتبار تعددية المعنى واحتماليته. إنها لا تفسر لنا ظواهر كالاشتراك في اللفظ والتضمّن الدلالي. فَلِمَ يتعدد معنى اللفظ الواحد؟ ولِمَ يجتمع في اللفظ عينه أكثر من معنى كما لاحظ ذلك البلاغيون العرب، وكما عرّفوا البلاغة ذاتها في الأصل؟ وبكلام آخر، لِمَ يَصْعب التعبير بعبارات دقيقة عن المَعنى المراد قوله؟ فنحن نكتشف دوماً أن التصور لا يَسْتَفِد معنى العبارة بالكلية، بل هناك دوماً فجوة بين الدال والمدلول، بحيث يفيض الدال على مدلوله، ولو كانت المعرفة تسبق الكلام لاستغرق المفهوم كل طاقة اللفظ على الدلالة، ولَوَجَبَ تطابق الدال والمدلول. ولو كان اللفظ هو صورة الشيء بالتحديد لما كان ثمة اشتراك في اللفظ الواحد، أي لما كان ثمة اشتباه في المعنى ما دام كل لفظ يعبِّر عن معنى محدود وكل اسم يسمى شيئاً بعينه. وبالإجمال لو كانت اللغة هي مجرد تَلَفُّظ بأسماء الأشياء والنطق بأعيانها، أي بذواتها وماهياتها، لما كان هناك حاجة إلى البحث في الأشياء القديمة إياها، بل لوَجَب أن تقوم المعرفة دوماً على اختراع أسماء

جديدة للمعاني التي لم يتم التعبير عنها بعد. والحال إنا نجد الأمر على خلاف ذلك، فالمعرفة لا تبدو دوماً تسمية لأشياء لم تُسَمَّ بعد. ولا هي أيضاً إضفاء معانٍ جديدة على أشياء لم يكن لها معنى، بقدر ما تبدو بحثاً في معاني المفردات ذاتها، واكتناهاً لحقائق الأشياء عينها، أي تأولاً لها، كالوجود والله والإنسان. وبالفعل فنحن ما زلنا، مثلاً، ننظر فيما هو الوجود ونبحث عمَّا هو الله ونسبر حقيقة الإنسان، أي أننا لا نسمي أشياء جديدة ولا ننطق بذوات لم يتمّ النطق بها، بقدر ما نحاول فهم الأمور عينها والنظر في المعاني نفسها واستنطاق الألفاظ إياها، أي أننا نعيد النظر بما فهمناه ونتأول ما عنيناه، وإذن نحاول «فهم الفهم» ونبحث عن «معنى المعنى». من هنا الطابع المجازي للحقيقة، أي الجواز من معنى إلى آخر، والارتحال من دلالة إلى أخرى، بحيث تبدو المعرفة لاحقة على اللغة وليس العكس.

والحق أن النظرية التقليدية للمعنى لا تأخذ بعين الاعتبار مجازيَّة الدلالة واستعاريّة المعاني. إنها تقوم على تغْييب الطابع السيميائي للفكر، نعني طابعه العلامي والرمزي، وتضرب صفحاً عما هو التأويل، فهي لا تفسّر لنا كيف تتعدد الدلالة ويتبعثر المعنى.

وبالفعل، لِمَ يُحيل اللفظ دوماً من معنى إلى آخر؟ أي ما سر «معنى المعنى»[1] بتعبير الجرجاني؟ ولِمَ يَسُوقنا تصور معنى اللفظ

---

(1) من هنا يصعب تصنيف الجرجاني. فهو يتردد بين المذهبين، أي بين القول بأصالة المعنى وأولويته وبين القول بانزياحة واحتماليته.

من محتوى دلالي إلى محتوى آخر بتعبير المعاصرين، بحيث يكون لكل محتوى سببه وعلته، وقرينته وصدقه، أي حقيقته؟ في الحقيقة لا مجال لتفسير ذلك إلا بالانفتاح على المختلف والمتعدد في رؤية المعنى، أي بإعادة الاعتبار إلى الدال نفسه. لا شك أن القول بجوهرية المعنى وأصالته وأُحاديته هو النظر إلى المختلف بوصفه خطأ أو لا معنىً له. ولكن النظر إلى المسألة على هذا النحو إنما يقفز عن اختلاف التفاسير وصراع التأويلات، ويجعل من تاريخ المعرفة هذراً ولغواً. والحال فإن المعرفة تبدو لمن يتفحصها بحثاً مستمراً في معنى المَقُول وتأولاً للمنطوق به. والقول بأن لفظة «الوجود» مثلاً إنما تُحمل على معنى واحد فقط، يجعل من تاريخ المذاهب الفلسفية هراءً وكذباً، وكذلك فإن القول بأن لفظة «الله» لا تَحْتمل إلاَّ معنى واحداً يبقى هو هو، يجعل من تاريخ العقائد أو المذاهب الدينية ضلالاً وهرطقة. هذا ما يمكن أن يجرنا إليه القول بتواطؤ الدلالة وأحادية المعنى. والحق أن نفي اختلاف المعنى وإقصائه إلى دائرة الخطأ أو اللامعنى، إنما يحجب حقيقة كون المعنى يتولد من الاختلاف ذاته.

والنظرية القائلة بأولية المعنى وأُحاديته لا ترى كيف أن المعنى لا يُتيح في الحقيقة مجالاً للتطابق والتواطؤ، بل هو لا يتوقف عن التضمّن والاشتباه والإحالة الدائمة من دال إلى دال آخر، بحيث يتحول المعنى ذاته أي المدلول، إلى دال يدل ويختلف. فالمعنى ليس هويةً وذاتاً بقدر ما هو اختلاف واحتمال. واللغة لا تعمل بدلالة الذات

بقدر ما يعمل الوعي والذات بدلالة اللغة. والمعرفة لا تسبق الكلام والتسمية بقدر ما هي استنطاق الأسماء عن دلالتها. وإذا كان الوعيُ هو وعيٌ بشيء ما، فإنه لا وعيَ بالشيء قبل التلفظ باسمه ولا قِوام للمعنى قبل قوله والنطق به. بل المُتَصَوَّر أن الوعي قد انبجس حالاً في اللغة وأن الفكر قد أشرق بتلألؤ الكلمات. هكذا لا وجود للمدلول قبل الدال. بل للدال أثره في المدلول، بحيث إن المعنى لا يقطن نفسه ويتماهى معها إلا بعد أن يصبح دالاًّ، أي بعد اختلافه عن ذاته. وهذا ما يفسر لنا البُعْد الرمزي في المعنى، والوظيفة المجازية للمعرفة، والنشاط التأويلي للفكر.

ولعلَّنا نصل هنا إلى صُلْب إشكالية النظرية الأولى للمعنى. فإن هذه النظرية ترمي إلى إقناعنا بأن المعنى هو هو أي واحد ومتماهٍ مع نفسه ولكنْ بمعناه المختلف للمعنى. وهي تحاول أن تقنعنا عن طريق دلالة اللسان بأن الذات المتكلمة هي التي تدل وتعني، وأن تثبت لنا عن طريق نظام العلامات أن المعنى مستقل بذاته عن بنية اللغة وعن نسق الدال. وكأنها تحاول بذلك أن تبرهن أن المعنى يوجد قبل المعنى، أي قبل اختلافه، وقبل العلامة التي تعني، وبمعزلٍ عن النسق الذي يتشكل فيه المعنى نفسه. وهذا هو مأزقها. إنها تنفي اختلاف المعنى في حين أنها هي نفسها تنطق باختلاف معناها. وتقول بسيادة المدلول على الدال في حين أنها تعبّر عما تعنيه في بنية الخطاب. ولذا، فإن خطاب المعنى ينطوي على استراتيجية للحَجْب والإخفاء. وبالفعل، فإن هذا

الخطاب إذ يتحدث بلغة المدلول نفسه لِيُعْلِن سيادته وأولويته، إنما يتستر على تبعيته للدال بإقصائه له أو تهميشه.

وفي الحقيقة إن خطاب المعنى ينطوي على هذه المفارقة، وهي أنه يُفْصِح عن وجوده عن طريق الدال. ولكنه يمارس وظيفته عن طريق المدلول. ذلك أن «قوام» المعنى يقع من جهة الدال، بينما «وظيفته» تقع من جهة المدلول بحسب ما تصور ميشال فوكو طبيعة العلاقة بين المعنى والعلامة، أو بين المدلول والدال. من هنا فالخطاب ينبىء بقدر ما يحْجُب. فهو ينطق بمعناه ويؤكد على سيادته بحجبه سيادة الدال وكينونته. ولكن الدال هو في الحقيقة من الجلاء والبداهة والشفافية بحيث لا يحتاج إلى تأكيد، ولا يطرح وجوده أي إشكال. ومن ثمّ فإن ما يحجبه خطاب المعنى ليس إلا عمل الحجْب ذاته، أي محاولة التستر على حقيقة إقصائه للدال وحجبه لدوره. وبكلام آخر، إن خطاب المعنى بإعلانه عن تبعية الدال يحجب إخفاءه لتبعيته أي لسيادة الدال، تماماً كما أن خطاب الحُلْم بإعلانه عن لا معنى الحلم، يحجب إخفاءه لمعناه. فالدال هو غائب ولكن من فرط حضوره. واللغة حاضرة في تمام غيابها.

هكذا، فإن تبيان مأزق النظرية القائلة بسيادة المعنى هو في الوقت عينه كشف للحجْب الذي تمارسه قراءة ترى إلى المعنى من خلال جوهريته وتزامنه مع نفسه. وفي الحقيقة إن القول بأن المعنى يسكن ذاته ويتزامن مع نفسه إنما هو إخفاء لتزامن المعاني المختلفة

في اللفظ الواحد. إذ التزامن ليس إلا «تكثيفاً» للزمن على حدّ تعبير جاك دريدا. والمعنى المتزامن مع نفسه هو بهذا المعنى للتزامن محاولة لإخفاء زمنيته، أي اختلافه وانزياحه وتباعده عن نفسه. من هنا احتمالية المعنى. فليست المسألة إذن مسألة تزامن للمعنى، بقدر ما هي تزامن الدلالات المختلفة في بنية لسانية معينة، أي «اجتماع المعاني الكثيرة» في اللفظ الواحد بحسب تعبير البلاغيين العرب القدامى. ولا معنى لاجتماع المعاني الكثيرة في المفردة الواحدة سوى أن المدلول يتحول إلى دال، سوى أن هوّيّة المعنى هي اختلافه وتباعده. والقول بأن اختلاف المعنى في ذاته هو اللامعنى، إنما هو في حقيقته تملّص من قراءة معنى آخر مختلف، تماماً كما أن القول بلا معنى الحلم هو تملص من قراءة معناه وتأويله. فلا مجال إذن للإفلات من المعنى في مطلق الأحوال. إذ كل شيء قابل للتفسير والتأويل. ونحن إذ نقول بأن تعدد المعنى يُساوي اللامعنى ندرك في الوقت عينه معنى اللامعنى، أي ما لا يتعيّن بذاته. ولذا، فالقول بلا معنى القول خُلْف. لأن لكل قول معناه ولو كان معنى اللامعنى. أما إذا أردنا أن نُرجِع اختلاف المعنى إلى فيْض المعنى أو بمعنى أدق إلى عجز اللغة عن حصر المعنى وحدّه من خلال تصور محدد، فلا يعني ذلك سوى أن المعنى لا هويّة له، وبذلك نُسهم في نخر الهوية من حيث نزعم الدفاع عنها. فلا يبقى إذن أمامنا إلا النظر إلى معنى المعنى بالانفتاح على الاختلاف والتعدد، وعلى الاحتمال والاشتباه، وعلى الضياع والنسيان،

شرط أن لا ننظر إلى ذلك باعتباره سلباً أو نقضاً للمعنى بل بوصفه الشروط التي تجعل المعنى أمراً ممكناً.

من هنا ينبغي النظر إلى كيفية إنتاج المعنى وتشكّله وانبنائه، وإلى تبعيّته واختلافه ولا تعيّنه، أي لا معناه. فاللا معنى هو الشرط الذي يجعل ولادة المعنى ممكنةً. والذين ينظرون إلى المعنى كماهية وتواطؤ، كشيء يسكن ذاته ويكون علة ذاته، ويعملون بالتالي على إقصاء الاختلاف إلى دائرة اللامعنى، لا يتساءلون عن أصل المعنى وجذره، ويتسترون على كيفية تكونه وتشكله. لأن ما يُقْصُونه بوصفه ينتمي إلى دائرة اللامعنى، هو ما به يَتَأَسَّس المعنى. والحق أن خطاب المعنى يحجب ما يُؤَسِّسهُ، تماماً كما أن خطاب الحقيقة يحجب ما يُؤَسَّس حقيقته، وكما أن خطاب الحلم يحجب معناه. فليس اللامعنى إذن عبثاً، ولا هو نقيض المعنى، وإنما هو «ما به يتقوّم المعنى ويُنْتَج» كما يتصور جيل دولوز العلاقة بين المعنى واللامعنى. هكذا، فللمعنى لا معناه كما للامعنى معناه. والقول بلا معنى القول هو إخفاء لمعنى المعنى. إذ اللامعنى إنْ هو إلا النّسق الذي يتشكل فيه المعنى وينْبني. إنه تزامن عناصر لا تعني بذاتها في بنية تعني وتدل. وهو اجتماع أشياء غير دالة في حيّز له دلالته أو يصير دالاً.

بهذا تتبدل نظرتنا إلى المعنى وننفتح على أفق مختلف يتصور المعنى من خلال اختلافه وتشكله وانبنائه، فلا يعود يُقْرأُ من دون الدال ولا يسبق الكلام ولا يعلو عن الخطاب ولا يستقل حتى عن قارىء

الخطاب. بل يمسي المعنى هنا مفعولاً ومحصلة، ونتاجاً وتشكلاً. ينتج عن نظام العلامات، ويتحصل من خلال الأنساق والبنيات، ويتشكل في شبكة العلاقات الدالة، ويتعلق باستراتيجية القارىء في استنطاق الدال عن معناه. والدال ليس مجرد علامة (أي بطاقة) تشير إلى مدلول، بل إن للدال كثافته وطبقاته، وله فائضه وظلاله، وله رَجْعُه وصداه. وبالفعل، فإن للغة تشعباتها الدلالية واستعاراتها الكثيفة وتراكماتها المجازية ودلالاتها المتنوعة والمتراتبة، بحيث تتنضد في المفردة الواحدة طبقات متعددة من المعاني وتتزامن في بنية كلامية واحدة عصور مختلفة من الثقافات. ومن ثم فإن نشاط اللغة لا يقتصر على أداء المعنى والتعبير عن قصد المتكلم، بل إن اللغة تتكلم وإذن تعني من وراء الذات. إنها ذات سلطة مجازية ورمزية. ولا إمكان للوعي بالسيطرة على كل تشعباتها الدلالية والتقاط كل إيحاءاتها الاستِعارية. من هنا صعوبة استقصاء احتمالات المعنى. فهناك دوماً فائض في المعنى أو ظلال للمعنى، ما يجعل المعنى في انزياح دائم.

هكذا، فالألفاظ «تتصرف في المعاني» كما قال النحاة العرب والقول بأن الألفاظ تترتّب حسب ترتيب المعاني خِدعة ما دمنا لا نعرف ترتيب المعاني إلا من خلال ترتّب الألفاظ، أي ما دام استواء المعنى لا يتعلق بالذات المتكلمة أو الناطقة فقط، ونعني بها المؤلف، بل هو يتعلق أيضاً بالقارىء. والمعنى بالنسبة إلى القارىء لا يُتصوّر إلا من خلال ترتب اللفظ. فهو نتيجة لهذا الترتّب وأثر من آثاره. إنه قابلية الخطاب

لأن يدل ويعني. والحديث عن المعنى الذي قَصَد إليه المؤلف ملتبس المعنى، إذ إننا لا نعرف المعنى إلا من خلال نسق الكلام ونظام اللغة. وللغة كينونتها. فهي تصنع الإنسان بقدر ما يصنعها. وتحدّ المعنى بقدر ما يحدّها، بل الأحرى القول إن اللغة تسهم في لا تعيّن المعنى وانزياحه على قَدْر ما يسهم هو في ضبطها والحدّ من سلطتها.

لا شك في أن للدال مرجعيته. ثمة ذات تعني وتتكلم، وتعي وتنطق، وتحضر وتتعالى. ولكن الذات ليس ذاتية خالصة، أي ليست وعياً صرفاً ولا هي حضور خالص من كل شَوْب. فلا وجود لذات حاضرة لذاتها بمعزلٍ عن الدال والجسد واللاوعي. بل ثمة ما يتعدى الوعي إلى اللاوعي، وثمة ما يتجاوز القصد إلى الرغبة والهوى، وثمة ما يتخطى المعنى إلى شروط انبثاقه وتكونه. وإذا كانت الذات تَنْتَصِب أي تُنَصِّب ذاتها مرجعاً للمعنى والدلالة ومصدراً للمعرفة والفعل، فإن الذات لا تقرأ المعاني في الأشياء بصورة مباشرة وعلى نحو عياني بديهي، وإنما هي تتأوّل المعنى. والتأول لا يفهم هنا بمعناه الحرفي، أي بوصفه رجوعاً إلى بدء أول أو معنى أصلي، بل يُؤَوَل التأويل بوصفه فَهْم الفهم ومعنى المعنى، بوصفه إعادة إنتاج للمعنى. وإعادة الإنتاج ليست فعلاً خالصاً للذات، بل تتوقف على عمل بنى وأنساق، وترتبط بأنظمة ومؤسسات، وتخضع لقوى واستراتيجيات. فالمعنى هو نتاج نسق الكلام وبُنى اللاشعور، وهو ينتظم في أنظمة المعرفة وفي منظومات العقائد وخطاب الأساطير، ويرتبط بقواعد الممارسة

ولعبة القوى. صحيح أن المعنى هو خصيصة الذات. ولكن الذات ليست حضوراً مباشراً لذاتها، بل هي تعمل ضمن بُنى وأنساق تتعدد مستوياتها وتتنوع مجالاتها. والذات ليست فعلاً تاماً وإنما هي مفاعيل للعب واستراتيجيات. من هنا لا انفصال للمعنى عن القوة. فمعنى المعنى في العربية «أراد». والإرادة هي إرادة القوة. ولذا، فالقوة تُؤَسِّس المعنى بمعنى ما. إن التاريخ ليس في النهاية سوى صراع قوى. وصراع القوى هو الوجه الخفي لصراع التأويلات. وإذا كان التأويل هو إعادة إنتاج المعنى، فإمكان التأويل هو تلك الفجوة القائمة بين الدال والمدلول. وهي فجوة تملأها استراتيجية المتكلم، ونعني بذلك تطلعه إلى القوة وإرادته في امتلاك القدرة التامة والمشيئة النافذة. من هنا فالمعنى لا يُؤَسِّس بقدر ما يُؤَسَّس. والحديث عن تأسيس المعنى كما اتّضح هو انفتاح على المختلف والمحتمل، وعلى الدال واللاوعي والرغبة والإرادة، وعلى القوة والاستراتيجية، والنسق واللعب.

هل هذا التفكيك للمعنى، بفَضْح معنى المعنى، أي بالكشف عن لا معنى المعنى، هو تخريب للمعنى؟ في الجواب على ذلك تقول. ليست المسألة كذلك إذ لا مفرّ من المعنى كما بَاْنَ لنا من قبلُ. إنما لا بدّ من إعادة النظر في المعنى في ضوء ما ليس بمعنى، أي إعادة ترتيب العلاقة بين المعنى واللامعنى وإذن إلقاء الضوء على أصل المعنى. ذلك أن التاريخ، تاريخ الخطابات والمؤسسات والممارسات، تاريخ العقائد الباحثة عن معنى للكون وعن مغزى لسيرورة الإنسان

وعن قيم للأشياء والأفعال، إن هذا التاريخ لا يشهد إلا تفكيك الهويّات واختلاف الماهيات وانقسام الوحدات. إنه لا يشهد إلا انفجار العنف والدمار والموت والخراب، أي لا يشهد إلا تشظّي المعني بل تبدّده وضياعه. أجل إن تاريخ البشر لا يقدّم إلَّا لعباً ولهواً واستراتيجيات قاتلة. فأين المعنى في ذلك كله سوى أن المعنى يتأسس على اللامعنى، سوى أن المعنى هو تأول اللامعنى؟! هكذا يتبدد المعنى وينهار أمام أعيننا باستمرار. والإنسان الباحث عن المعنى، عن معناه هو، يحاول باستمرار أيضاً أن يعوّض ذلك التبدّد والضياع الذي تتكشف عنه لعبه واستراتيجياته، فيسعى إلى اجتِراح معنى لحياته ووجوده. وكل واحد يَجْتَرِح معناه أي يَلأَمُهُ بِتأول لا معناه. وما يجترحه أحدُنا من معنى يختلف عما يجترحه الآخر. ولعل ما يعتبره بعضنا المعنى يرى فيه الآخر اللامعنى ذاته واللاجدوى عينها. فلا معنى للمعنى ما دمنا نختلف ونتنوع، وما دمنا نتنازع ونتصارع. والذي قرأ هذه المقالة على أمل أن يفوز بمعنى المعنى، أي بتصور للمعنى في حده الأقصى، سيخيب أمله لأن كل خطاب ينتج معناه ويحجب معنى معناه أي ما به يتأسس معناه، نعني إذن لا معناه. وتلك هي «لعبة المعنى» التي يتميز بها الإنسان ويُتقنها: أن يعمل أبداً على تفكيك المعنى وإعادة لأمه.

للمؤلف

I. مؤلفات

1. التأويل والحقيقة، دار التنوير، طبعة ثالثة، 2007..
2. مداخلات، دار الحداثة، 1985..
3. الحب والفناء، الدار العربية للعلوم ناشرون/ منشورات الاختلاف، طبعة ثانية، 2009..
4. نقد النص، المركز الثقافي العربي، طبعة خامسة، 2008..
5. نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، طبعة رابعة، 2005..
6. الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، طبعة رابعة، 2005..
7. أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار مدارك للنشر، طبعة ثانية، 2012..
8. خطاب الهوية، سيرة فكرية، الدار العربية للعلوم ناشرون/ منشورات الاختلاف، طبعة ثانية، 2008..
9. أوهام النخبة، أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، طبعة رابعة، 2008..

10. الاستلاب والارتـداد، دار مـدارك للنشر، طبعة ثانية، 2012..
11. الفكر والحدث، دار الكنوز الأدبية، 1997..
12. الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، 1998..
13. حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، طبعة ثالثة، 2008..
14. الأختـام الأصولية والشعائر التقدمية، المركز الثقافي العربي، 2001..
15. أصنام النظرية وأطياف الحرية، المركز الثقافي العربي، 2001..
16. العالم ومأزقه، نحو عقل تداولي، المركز الثقافي العربي، طبعة ثانية، 2007..
17. أزمنة الحداثة الفائقة: الإصـلاح، الإرهـاب، الشراكة، المركز الثقافي العربي، طبعة ثانية، 2008..
18. الإنسان الأدنى، أمراض الدين وأعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، طبعة ثانية، 2010..
19. هكذا أقرأ، ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، طبعة ثانية، 2010..
20. تواطؤ الأضداد، الدار العربية للعلوم ناشرون/ منشورات

الاختلاف، طبعة ثانية، 2010..

21. المصالح والمصائر، الدار العربية للعلوم ناشرون/ منشورات الاختلاف، طبعة أولى، 2010..

22. ثورات القوة الناعمة في العالم العربي، الدار العربية للعلوم/ ناشرون، الطبعة الثانية، 2012..

II. ترجمات

- أصل العنف والدولة، بيار كلاستر ومارسيل غوشيه، دار مدارك للنشر، طبعة ثانية، 2012..

- منطق العالم الحي، فرنسوا جاكوب، مركز الإنماء القومي، 1989..

لعبة المعنى

فصول في نقد الإنسان

إذا كان الفكر الفلسفي قد نحا منذ أكثر من قرن إلى التنقيب والتفكيك، فما ذلك إلا نتيجة الانهيار وعلامة الخراب. إنه دليل على أن طريقتنا في التفكير ليست صحيحة، وأن نظرتنا إلى الأشياء خادعة، وأن المعايير التي نميّز بها بين المعقول وغير المعقول، أو بين الخير والشر، أو بين المشروع وغير المشروع، أو بين السَّويّ والشاذ... هي معايير غير مطابقة، وإذن مزَيفة. والتفكيك الذي يُمارَس اليوم إنما هو قراءة جديدة للأشياء، نحاول عبرها، إدراك الواقع بكل عناصره ومقوماته، وفهم الظاهرة بكل جوانبها وأبعادها، واكتناه الكائن بكل أنماطه وتجلياته؛ وذلك طمعاً بعقل أكثر انفتاحاً، وبفكر أشدّ إصابة، وبرؤية أكثر رحابّة، وبمعنى أكثر اتّساعاً، وبهوية أقل بساطة وتطابقاً، وإذن أكثر تركيباً واختلافاً، أي وحدة أقل نفياً وتهميشاً وانشطاراً، وإذن أكثر تعدداً وتنوعاً وتكاملاً.


ISBN 978-9948-425-34-2

